

devrait parler uniquement des choses en soi, et non plus des phénomènes. Mais c'est uniquement à ceux-ci que sont appropriées les formes de notre connaissance, et c'est pourquoi nous ne pouvons nous rendre les choses intelligibles que par des rapports de coexistence, de succession et de causalité ; or ces rapports n'ont de sens et de valeur que dans leur application au phénomène ; les choses en soi et leurs relations possibles ne peuvent pas être saisies par le moyen de ces formes. *Aussi la solution réelle, positive de l'énigme du monde, est-elle nécessairement quelque chose que l'intellect humain est absolument impuissant à saisir et à penser ;* de sorte que si un être supérieur descendait sur terre et se donnait toute la peine du monde pour nous communiquer cette solution, nous ne comprendrions rien aux vérités qu'il nous révélerait. Par conséquent, ceux qui prétendent connaître les raisons dernières, c'est-à-dire premières des choses, un être primordial et *absolu*, qui pourra s'appeler aussi d'un autre nom, ainsi que le processus, les raisons et les motifs, ou quelque autre chose par le moyen de laquelle le monde puisse émaner, jaillir de cet être, être produit par lui, amené à l'existence, puis « congédié et abandonné à lui-même », ces gens-là sont des farceurs, des fanfarons, pour ne pas dire des charlatans. (*Monde*, II, 317-320.)

DEUXIÈME PARTIE

LE MONDE COMME VOULOIR-VIVRE

I

COMMENT LA CHOSE EN SOI EST CONNAISSABLE

A) LA VOLONTÉ (LE VOULOIR-VIVRE)

I. IDENTITÉ DE MON CORPS ET DU VOULOIR-VIVRE

Ce qui nous est acquis désormais, après toutes ces recherches, c'est qu'il ne nous suffit pas de savoir que nous avons des représentations, que ces représentations sont telles ou telles, et dépendent de telle ou telle loi, dont l'expression générale est toujours le principe de raison. Nous voulons savoir la signification de ces représentations ; nous demandons si le monde ne les dépasse pas, auquel cas il devrait se présenter à nous comme un vain rêve, ou comme une forme vaporeuse semblable à celle des fantômes ; il ne serait pas digne d'attirer notre attention. Ou bien, au contraire, n'est-il pas quelque chose d'autre que la représentation, quelque chose de plus ; et alors qu'est-il ? Il est évident que ce quelque chose doit être pleinement différent de la représentation, par son essence, et que les formes et

les lois de la représentation doivent lui être tout à fait étrangères. Par conséquent, on ne peut partir de la représentation, pour arriver jusqu'à lui, avec le fil conducteur de ces lois, qui ne sont que le lien de l'objet, de la représentation, c'est-à-dire des manifestations du principe de raison.

Nous voyons déjà par là que ce n'est pas du dehors qu'il nous faut partir pour arriver à l'essence des choses ; on aura beau chercher, on n'arrivera qu'à des fantômes ou à des formules ; on sera semblable à quelqu'un qui ferait le tour d'un château, pour en trouver l'entrée, et qui, ne la trouvant pas, dessinerait la façade. *C'est cependant le chemin qu'ont suivi tous les philosophes avant moi.*

En réalité, il serait impossible de trouver la signification cherchée de ce monde, qui m'apparaît absolument comme ma représentation, ou bien le passage de ce monde, en tant que simple représentation du sujet connaissant, à ce qu'il peut être en dehors de la représentation, si le philosophe lui-même n'était rien de plus que le pur sujet connaissant (une tête d'ange ailée, sans corps). Mais, en fait, *il a sa racine dans le monde : en tant qu'individu, il en fait partie ; sa connaissance seule rend possible la représentation du monde entier ; mais cette connaissance même a pour condition nécessaire l'existence d'un corps, dont les modifications sont, nous l'avons vu, le point de départ de l'entendement pour l'intuition de ce monde.* Pour le pur sujet connaissant, ce corps est une représentation comme une autre, un objet comme les autres objets. Ses mouvements, ses actions ne sont rien de plus à son regard que les modifications des autres objets sensibles ; ils lui seraient tout aussi étrangers et incompréhensibles, si parfois leur signification ne lui était révélée d'une façon toute spéciale. Il verrait ses actions suivre les motifs qui surviennent avec la régularité des lois physiques, comme les modifications des autres objets suivent des causes, des excitations, des motifs. Quant à l'influence de ces motifs, il ne la verrait pas de plus près que la liaison des phénomènes extérieurs avec leur cause. L'essence intime de ces manifestations et actions de son corps lui serait incompréhensible : il l'appellerait comme il lui plairait, force, qualité, ou caractère, et n'en saurait rien de plus pour cela. Mais il n'en est pas ainsi ; loin de là, l'individu est en même temps le sujet de la connaissance,

et il trouve là le mot de l'énigme : ce mot est *Volonté*. Cela, cela seul lui donne la clef de sa propre existence phénoménale, lui en découvre la signification, lui montre la force intérieure qui fait son être, ses actions, son mouvement. Le sujet de la connaissance, par son identité avec le corps, devient un individu ; dès lors, ce corps lui est donné de deux façons toutes différentes : d'une part comme représentation dans la connaissance phénoménale, comme objet parmi d'autres objets et comme soumis à leurs lois ; et d'autre part, en même temps, comme ce principe immédiatement connu de chacun, que désigne le mot *Volonté*. Tout acte réel de notre volonté est en même temps et à coup sûr un mouvement de notre corps ; nous ne pouvons pas vouloir un acte réellement sans constater aussitôt qu'il apparaît comme mouvement corporel. L'acte volontaire et l'action du corps ne sont pas deux phénomènes objectifs différents, reliés par la causalité ; ils ne sont pas entre eux dans le rapport de la cause à l'effet. Ils ne sont qu'un seul et même fait ; seulement ce fait nous est donné de deux façons différentes : d'un côté immédiatement, de l'autre comme représentation sensible. L'action du corps n'est que l'acte de la volonté objectivé, c'est-à-dire vu dans la représentation. Nous verrons plus bas que cela est vrai non seulement des actions causées par des motifs, mais encore de celles qui suivent involontairement une excitation. Oui, le corps entier n'est que la volonté objectivée, c'est-à-dire devenue perceptible : et c'est ce que la suite de cet ouvrage va démontrer et éclaircir. Dans le livre précédent, et dans ma discussion sur le principe de raison, j'ai appelé le corps *objet immédiat* en me plaçant à dessein au seul point de vue de la représentation. Ici, au point de vue contraire, je l'appellerai objectivé de la volonté. On peut encore dire en un certain sens : La volonté est la connaissance *a priori* du corps ; le corps est la connaissance *a posteriori* de la volonté. (*Monde*, I, 103-5.)

En conséquence, on ne dépassera jamais la représentation, c'est-à-dire le phénomène, si l'on part de la *connaissance objective*, autrement dit de la représentation ; on s'en tiendra au côté extérieur des choses, sans pénétrer dans leur être intime, sans connaître ce qu'elles sont en soi et pour soi. Jusqu'ici je suis de l'avis de Kant. Mais, en regard de

la vérité qu'il a établie, j'ai posé la vérité suivante qui la tient en quelque manière en échec, à savoir que *nous ne sommes pas seulement le sujet qui connaît, mais que nous appartenons nous-mêmes à la catégorie des choses à connaître*, que nous sommes *nous-mêmes la chose en soi*, qu'en conséquence si nous ne pouvons pas pénétrer du *dehors* jusqu'à l'être propre et intime des choses, une route, partant du *dedans*, nous reste ouverte : ce sera en quelque sorte une voie souterraine, une communication secrète qui, par une espèce de trahison, nous introduira tout d'un coup dans la forteresse, contre laquelle étaient venues échouer toutes les attaques dirigées du dehors...

En fait, notre *volonté* nous fournit l'unique occasion que nous ayons d'arriver à l'intelligence intime d'un processus qui se présente à nous d'une manière objective ; c'est elle qui nous fournit quelque chose d'*immédiatement connu*, et qui n'est pas, comme tout le reste, uniquement donné dans la représentation. *C'est donc dans la Volonté qu'il faut chercher l'unique donnée susceptible de devenir la clé de toute autre connaissance vraie ; c'est de la Volonté que part la route unique et étroite qui peut nous mener à la vérité.* Par conséquent, c'est en partant de nous-mêmes qu'il faut chercher à comprendre la Nature, et non pas inversement chercher la connaissance de nous-mêmes dans celle de la nature.

N'oublions pas cependant (pour moi, je me suis toujours attaché à ce point de vue) que *cette perception intime que nous avons de notre propre volonté est loin de fournir une connaissance complète et adéquate de la chose en soi*. Ce serait le cas, si cette perception était tout à fait immédiate. Or, elle nous arrive à travers toute une série d'intermédiaires : la volonté en effet se crée un corps, au moyen de ce corps un intellect qui lui permette d'entrer en relations avec le monde extérieur, et enfin, grâce à cet intellect, elle se reconnaît dans la conscience réfléchie (pendant nécessaire du monde extérieur) comme volonté ; par conséquent, cette connaissance de la chose en soi n'est pas complètement adéquate... Toutefois, *cette connaissance intérieure est affranchie de deux formes inhérentes à la connaissance externe, à savoir de la forme de l'espace et de la forme de la causalité, médiatrice de toute intuition sensible*. Ce qui demeure,

c'est la forme du temps, et le rapport de ce qui connaît à ce qui est connu. Par conséquent, dans cette conscience intérieure, la chose en soi s'est sans doute débarrassée d'un grand nombre de ses voiles, sans toutefois qu'elle se présente tout à fait nue et sans enveloppe. Comme la forme du temps est inhérente à notre volonté, nous ne la connaissons que dans ses *actes* isolés et successifs, non pas dans son tout, telle qu'elle est en soi et pour soi ; et c'est pourquoi aussi personne ne connaît *a priori* son caractère, qui ne se révèle qu'imparfaitement par la voie de l'expérience. Mais, malgré toutes ces imperfections, la perception dans laquelle nous saisissons les impulsions et les actes de notre volonté propre, est de beaucoup plus immédiate que toute autre perception ; elle est le point où la chose en soi entre le plus immédiatement dans le phénomène, où elle est éclairée de plus près par le sujet qui connaît. Aussi *ce processus ainsi connu est-il seul apte à devenir le point de départ pour une explication du reste.*

Car toutes les fois que des profondeurs obscures de notre être intime un acte de volonté surgit dans la conscience qui connaît, se produit un passage immédiat de la chose en soi et non temporelle dans le phénomène. L'acte de volonté n'est donc sans doute que le *phénomène* le plus proche et le plus précis de la chose en soi ; mais il suit de là que si tous les autres phénomènes pouvaient être connus de nous aussi immédiatement, aussi intimement, il faudrait les tenir pour ce que la volonté est en nous-mêmes. C'est donc en ce sens que j'enseigne que la *volonté* est l'essence intime de toute chose et que je l'appelle la chose en soi. Par là la doctrine kantienne de l'incognoscibilité de la chose en soi est modifiée en ce sens, que cette chose en soi n'est inconnais-sable *qu'absolument*, mais qu'elle est remplacée pour nous par le plus immédiat de ses phénomènes, qui se différencie radicalement de tous les autres précisément par ce caractère immédiat : nous devons donc ramener tout le monde des phénomènes au phénomène dans lequel la chose en soi se présente avec le moins de voiles, et qui ne reste phénomène que parce que mon intellect, seul susceptible de connaître, est toujours distinct du moi comme volonté et ne se trouve pas affranchi de la forme du temps, même dans la perception *intime*.

Ce dernier pas étant fait, la question n'en demeure donc pas moins de savoir ce que cette volonté, qui se représente dans le monde et comme monde, est en dernier lieu, absolument, en soi. En d'autres termes, qu'est-elle, abstraction faite de sa représentation comme volonté, de son phénomène ? Qu'est-elle, en dehors de la connaissance ? — Cette question ne recevra jamais de réponse, parce que, comme nous l'avons dit, le seul fait d'être connu est contradictoire de l'existence en soi et constitue un caractère phénoménal. Mais la seule possibilité de cette question démontre que la chose en soi, que nous connaissons le plus immédiatement dans la volonté, peut avoir en dehors de tout phénomène possible des conditions, des qualités et des manières d'être qui nous sont absolument inconnaissables, et qui demeurent précisément comme l'essence de la chose en soi, quand celle-ci s'est posée comme volonté libre, c'est-à-dire complètement sortie du domaine phénoménal, quand elle est rentrée dans le néant au regard de notre connaissance, c'est-à-dire au regard du monde des phénomènes. Si la volonté était la chose en soi d'une manière absolue, ce néant serait lui aussi absolu ; au lieu que dans le IV^e Livre il se présente expressément comme un néant purement relatif. (*Monde*, III, 7-10.)

2. « FORCE » ET « VOLONTÉ »

Jusqu'ici on a fait rentrer le concept de volonté sous le concept de force ; c'est tout le contraire que je vais faire, et je considère toute force de la nature comme une volonté. Que l'on ne croie pas que ce n'est là qu'une discussion de mots, une discussion oiseuse : elle est, au contraire, de la plus haute signification et de la plus grande importance. Car, en dernière analyse, c'est la connaissance intuitive du monde objectif, c'est-à-dire le phénomène, la représentation, qui est à la base du concept de force ; c'est de là qu'il est tiré. Il vient de ce domaine où règnent la cause et l'effet, c'est-à-dire de la représentation intuitive, et signifie l'essence du motif, au point où l'explication étilogique n'est plus possible, mais où se trouve la donnée préalable à toute explication étilogique. Au contraire, le concept de volonté est le seul, parmi tous les concepts possibles, qui n'ait pas

son origine dans le phénomène, dans une simple représentation intuitive, mais vienne du fond même, de la conscience immédiate de l'individu, dans laquelle il se reconnaît lui-même, dans son essence, immédiatement, sans aucune forme, même celle du sujet et de l'objet, attendu qu'ici le connaissant et le connu coïncident. Ramenons maintenant le concept de force au concept de volonté : c'est en réalité ramener un inconnu à quelque chose d'infiniment plus connu, que dis-je ? à la seule chose que nous connaissons immédiatement et absolument ; c'est élargir considérablement notre connaissance. Si nous faisons rentrer, au contraire, — comme on l'a fait jusqu'ici, — le concept de volonté sous le concept de force, nous nous dépouillons de l'unique connaissance immédiate que nous ayons de l'essence même du monde, en la noyant dans un concept abstrait tiré de l'expérience, et qui, par conséquent, ne nous permettra jamais de la dépasser. (*Monde*, I, 116.)

B) VOULOIR-VIVRE ET INTELLECT

I. PRIMAT DU VOULOIR-VIVRE

Désirant compléter par quelques considérations la démonstration de cette doctrine suivant laquelle les phénomènes de ce monde ne sont que l'objectivation à des degrés divers de ce qui dans la connaissance la plus immédiate se manifeste à nous comme volonté, je vais commencer par produire une série de faits psychologiques d'où il résulte que dans notre propre conscience la volonté se présente toujours comme l'élément primaire et fondamental, que sa prédominance sur l'intellect est incontestable, que celui-ci est absolument secondaire, subordonné, conditionné. Cette démonstration est d'autant plus nécessaire, que tous les philosophes antérieurs à moi, du premier jusqu'au dernier, placent l'être véritable de l'homme dans la connaissance consciente ; le moi, ou chez quelques-uns l'hypostase transcendante de ce moi appelée âme, est représenté avant tout et essentiellement comme connaissant, ou même comme pensant ; ce n'est que d'une manière secondaire et dérivée qu'il est conçu et représenté comme un être voulant. Cette vieille

erreur fondamentale que tous ont partagée doit être bannie avant tout du domaine philosophique, et c'est pourquoi je m'efforce d'établir nettement la nature véritable de la chose. Comme cette entreprise se produit ici pour la première fois, après des milliers d'années de pensée philosophique, il ne sera pas inutile d'entrer dans le détail. Le phénomène surprenant de cette erreur professée sur un point fondamental par tous les philosophes, de cette inversion absolue des termes, peut s'expliquer en partie, surtout pour les philosophes de l'ère chrétienne, par ce fait que tous avaient l'intention de représenter l'homme comme profondément distinct de l'animal, et qu'ils sentaient vaguement que cette distinction gît dans l'intellect et non dans la volonté ; de là une tendance inconsciente à faire de l'intellect la chose essentielle, bien plus, à représenter la volonté comme une simple fonction de l'intellect...

La conséquence la plus proche et la plus incommode pour tous ces philosophes de leur erreur commune, est la suivante : comme la connaissance consciente s'évanouit manifestement à la mort, ils sont obligés ou de considérer la mort comme l'anéantissement de l'homme, et tout notre être se révolte contre cette idée ; ou d'admettre une persistance de la connaissance consciente, dogme philosophique qui exige une foi à toute épreuve, car chacun a pu se convaincre par expérience que sa connaissance est dans une dépendance absolue du cerveau, et il est aussi facile de croire à une connaissance sans cerveau qu'à une digestion sans estomac. *Ma philosophie permet seule de sortir de ce dilemme*, en plaçant l'essence de l'homme non pas dans la conscience, mais dans la volonté. Celle-ci, en effet, n'est pas essentiellement liée à la conscience, mais est à cette dernière, c'est-à-dire à la connaissance, ce que la substance est à l'accident, l'objet éclairé à la lumière, la corde à la table d'harmonie, et elle entre dans la conscience, du dedans, comme le monde physique y pénètre du dehors. Dès lors nous pouvons concevoir *cette indestructibilité du noyau essentiel de nous-mêmes*, de notre être véritable, bien que la mort anéantisse manifestement notre intellect, bien que cet intellect n'ait pas existé avant la naissance. Car l'intellect est aussi transitoire que le cerveau dont il est le produit ou plutôt l'activité. Le cerveau, comme l'organisme

tout entier, n'est que le produit, le phénomène secondaire de la volonté qui seule est éternelle. (*Monde*, III, 10-12.)

Or ce qui se rencontre toujours dans chaque conscience animale, même la plus faible, ce qui en constitue la base, c'est le sentiment immédiat d'une *appétition* tour à tour satisfaite et contrariée à des degrés divers. Nous savons cela en quelque sorte *a priori*. Car si étonnamment différentes que soient les innombrables espèces animales, si étrange que nous en apparaissent au premier abord une espèce inconnue jusqu'alors, toutefois nous considérons d'ores et déjà comme nous étant connue et même familière l'essence intime de leur nature. Nous savons en effet que l'animal *veut*, nous savons même *ce qu'il veut*, l'être et le bien-être, la vie et la persistance dans l'espèce ; et comme les objets de cette volonté sont identiques à ceux de la nôtre, nous n'hésitons pas à attribuer à l'animal toutes les affections de la volonté que nous observons en nous-mêmes, et nous parlons de ses désirs, de ses répugnances, de ses craintes, de sa colère, de sa haine, de son amour, de sa joie, de sa tristesse, de sa langueur, etc. Au contraire, s'agit-il des phénomènes de la connaissance animale, nous voilà dans l'incertitude. Nous n'osons pas affirmer que l'animal conçoive, pense, juge, sache, nous ne lui attribuons avec certitude que des représentations, parce que sans elles sa volonté ne se prêterait pas aux modifications ci-dessus énoncées. Quant à la forme précise de la connaissance animale, à ses limites exactes dans une espèce donnée, nous n'en avons que des notions vagues et nous sommes réduits aux conjectures ; c'est pourquoi il nous est si difficile de nous entendre avec les animaux : nous n'arrivons guère à ce résultat que grâce aux données de l'expérience et par une éducation artificielle. C'est donc la connaissance qui différencie les consciences. Au contraire le désir, les aspirations, la volonté, la répugnance, l'aversion, le non-vouloir sont propres à toute conscience : l'homme les a en commun avec les polypes. Ce sont donc ces états qui constituent l'essence et la base de toute conscience. Sans doute ils se manifestent différemment dans les diverses espèces animales ; mais cette différence tient au plus ou moins d'étendue de leur sphère de connaissance : car c'est dans la connaissance que se trouvent les motifs qui provoquent ces états. Tous

les actes et tous les gestes qui, chez les animaux, expriment des mouvements de la volonté, nous les comprenons immédiatement, par analogie avec notre propre être. Aussi avons-nous pour eux *une sympathie* aussi profonde que variée dans ses formes. L'abîme au contraire qui nous sépare d'eux, c'est uniquement la différence d'intellect qui le creuse... — De cette considération il résulte clairement que la *volonté* est dans tous les êtres animaux l'élément primaire et substantiel ; l'*intellect* au contraire est l'élément secondaire, greffé sur le premier ; ce n'est même que l'instrument de la volonté, instrument plus ou moins compliqué suivant les exigences de ce service. Les mêmes fins directrices de la volonté d'une espèce animale, qui arment cette espèce de sabots, de griffes, de mains, d'ailles, de cornes ou de dents, la dotent aussi d'un cerveau plus ou moins développé, dont la fonction est l'intelligence nécessaire à la conservation de l'espèce. En effet, dans l'échelle ascendante des animaux, *plus l'organisation devient complexe, plus multiples aussi deviennent les besoins, plus variés et plus spécialement déterminés les objets nécessaires à leur satisfaction* ; les voies qui mènent à ces objets et qui doivent toutes être cherchées et connues deviennent de plus en plus enchevêtrées, éloignées ; par conséquent les représentations de l'animal doivent gagner dans la même mesure en complexité, en précision et en cohésion ; son attention s'éveillera plus facilement, sera plus tendue et plus durable, en un mot son intellect sera plus développé et plus parfait. Nous voyons donc que l'instrument de l'intelligence, c'est-à-dire le système cérébral et les organes des sens, suit pas à pas dans son développement l'extension des besoins et la complication de l'organisme ; l'augmentation de la partie représentative (en opposition à la partie voulante) de la conscience reçoit son expression physique dans la prédominance du cerveau sur le reste du système nerveux d'abord, et ensuite dans la prédominance du cerveau proprement dit sur le cervelet, le premier étant d'après Flourens l'atelier des représentations, l'autre le directeur et l'ordonnateur des mouvements. Le dernier pas fait en ce sens par la nature est véritablement énorme. Car dans l'homme non seulement la faculté de *représentation intuitive*, à laquelle seule participent les autres espèces animales, atteint son plus haut degré de perfection,

mais il vient s'y ajouter la représentation *abstraite*, la pensée, c'est-à-dire la *raison*, et avec elle la réflexion. Cet accroissement considérable de l'intellect, c'est-à-dire de la partie secondaire de la conscience, lui confère dès lors une certaine prédominance sur la partie primaire, en ce sens que son activité sera dorénavant prépondérante. Chez l'animal, en effet, c'est le sentiment immédiat de ses appétitions satisfaites ou contrariées qui constitue le fonds essentiel de la conscience, et cela est surtout vrai, à mesure qu'on descend dans la hiérarchie animale, si bien que les derniers ne se distinguent guère de la plante que par la possession supplémentaire de sourdes représentations ; chez l'homme c'est le contraire qui se produit. *Ses appétitions ont beau dépasser en violence celles de tout autre animal et dégénérer en passion, sa conscience sera constamment occupée de représentations et de pensées qui la remplissent et la dominent.* C'est à ce fait sans doute qu'il faut attribuer principalement *cette erreur fondamentale des philosophes*, qui leur fait considérer la pensée comme l'élément primaire et essentiel de ce qu'ils appellent âme, c'est-à-dire de la vie intérieure ou spirituelle de l'homme, et qui ne leur fait voir dans la volonté qu'un résultat de l'intellect, produit après coup. Mais, s'il était vrai que la volonté émanât de l'intelligence, comment les animaux, même dans les espèces inférieures, pourraient-ils à une connaissance extrêmement pauvre joindre une volonté si souvent indomptable et violente ? *Cette erreur fondamentale* faisant en quelque sorte de l'accident la substance, a engagé les philosophes dans des chemins faux dont il leur a été impossible de sortir. — Chez l'homme, cette prépondérance relative seulement du connaître sur le vouloir peut aller très loin ; dans certains individus, extraordinairement favorisés, la connaissance, c'est-à-dire la partie secondaire de la conscience, arrivée à son maximum de développement, se détache entièrement de la partie voulante ; elle agit librement, à son propre compte, c'est-à-dire sans recevoir l'impulsion de la volonté, et de la sorte devient purement objective, miroir lumineux du monde ; c'est de la connaissance, arrivée à ce degré d'autonomie, que sortent les conceptions du *génie*, qui sont l'objet de notre troisième livre.

Si nous parcourons de haut en bas l'échelle hiérar-

chique des animaux, nous voyons que l'intellect y devient de plus en plus faible et imparfait ; mais nous ne remarquons nullement une dégradation correspondante de la volonté. Celle-ci au contraire s'affirme partout identique à elle-même, et se produit toujours avec les mêmes caractères : attachement extrême à la vie, souci de l'individu et de l'espèce, égoïsme absolu à l'égard de tous les autres êtres, inclinations fondamentales, auxquels se rattachent des penchants secondaires. Chez le moindre insecte même la volonté existe dans toute sa perfection et son intégrité ; il veut ce qu'il veut aussi résolument et aussi parfaitement que l'homme. Il n'y a de différence que dans *ce qui est voulu*, c'est-à-dire dans les motifs, mais ceux-ci ressortent de l'intellect. Ce dernier élément secondaire attaché à des organes corporels, a des degrés de perfection innombrables et est essentiellement limité et imparfait. La volonté, au contraire, comme chose en soi, comme élément primaire, ne peut jamais être imparfaite ; chaque acte de volonté est tout ce qu'il peut être. En vertu de la simplicité dont la volonté est douée en tant que chose en soi, en tant que phénomène immédiat de l'être métaphysique, son essence ne comporte pas de degrés, mais est toujours égale à elle-même : elle ne présente de degrés que dans sa *manière d'être affectée*, qui va du penchant le plus faible jusqu'à la passion, ainsi que dans sa *facilité à être affectée*, qui suit une gradation ascendante, depuis le tempérament phlegmatique jusqu'au tempérament colérique. L'intellect, au contraire, ne présente pas seulement des degrés dans la *manière d'être affecté*, qui va de la torpeur à la verve et à l'enthousiasme ; son essence même en comporte : cette essence varie en perfection, *elle suit un développement croissant* depuis l'animal placé au plus bas de l'échelle, qui ne perçoit que sourdement, jusqu'à l'homme, et dans l'espèce humaine depuis l'imbécile jusqu'à l'homme de génie. *La volonté seule est partout elle-même, dans toute son intégrité.* (Monde, III, 15-19.)

A l'appui de notre affirmation, suivant laquelle *la volonté est l'élément réel et essentiel de l'homme, et l'intellect l'élément secondaire, dérivé et déterminé*, je montrerai encore comment ce dernier ne peut accomplir intégralement et exactement sa fonction qu'autant que la volonté se tait et demeure suspendue. Toute excitation sensible de la volonté le trouble,

et quand elle intervient dans ses opérations, elle en fausse le résultat...

Souvent une grande *frayeur* nous fait tellement perdre connaissance que nous demeurons comme pétrifiés, ou que du moins nous agissons d'une manière absurde : ainsi, environnés d'un incendie, nous allons nous jeter au milieu même des flammes. Dans la *colère*, nous ne savons plus ce que nous faisons, encore moins ce que nous disons. La *passion*, justement nommée aveugle, nous rend incapables de prendre en considération les arguments d'autrui, de rassembler même les nôtres et de les coordonner. La *joie* nous ôte toute réflexion, tout scrupule, toute hésitation timide : le *désir* agit presque dans le même sens. La *crainte* nous empêche de voir et de saisir les moyens de salut qui se présentent encore et qui souvent sont à portée de notre main. Aussi, lorsqu'il s'agit d'affronter des dangers subits ou de lutter contre des adversaires et des ennemis, les armes les plus solides sont-elles le *sang-froid* et la *présence d'esprit*. Le sang-froid c'est la volonté se taisant, afin que l'intellect puisse agir ; la présence d'esprit, c'est l'activité paisible et libre de l'intellect, sous la pression des événements agissant sur la volonté ; la première de ces deux qualités est donc la condition de la seconde, elles sont très voisines, très rares aussi et n'existent guère chez les divers individus que d'une manière toute relative. Mais elles sont d'une valeur inestimable, parce qu'elles permettent de faire usage de l'intellect, au moment où l'intervention en est nécessaire, et par là elles confèrent à ceux qui en sont doués une supériorité marquée. Celui qui ne les possède pas reconnaît trop tard ce qu'il aurait dû faire ou dire dans une circonstance donnée. On dit très justement d'une personne qui s'emporte, c'est-à-dire dont la volonté est tellement surexcitée qu'elle supprime le fonctionnement de l'intellect, que cette personne est *désarmée*. (Monde, III, 27-28.)

J'ai fait voir jusqu'à présent les obstacles que la volonté oppose à l'intelligence, les cessations d'activité qu'elle lui impose. Je vais passer à la contre-partie et montrer par quelques exemples comment, inversement, les fonctions de l'intellect sont parfois activées et développées sous l'impulsion et comme sous l'aiguillon de la volonté. De la sorte

encore nous reconnaitrons la nature primaire de l'une et la nature secondaire de l'autre, et nous verrons clairement que l'intellect n'est par rapport à la volonté qu'un instrument.

Sous l'influence d'un motif puissant, tel qu'un désir intense, une nécessité pressante, l'intellect s'élève parfois à un degré de vigueur dont nous ne le supposons pas capable. Des circonstances difficiles qui réclament de nous une activité particulière, développent en nous des talents tout à fait nouveaux, dont les germes nous étaient restés cachés et pour lesquels nous ne sentions aucune prédisposition. L'entendement le plus émoussé devient perspicace dès qu'il s'agit d'objets qui ont pour la volonté une grande importance ; en ce cas il observe, fixe et distingue avec une finesse extrême les moindres circonstances ayant trait à notre désir ou à notre crainte. C'est ce qui explique en grande partie ce phénomène souvent remarqué, et toujours avec surprise, de l'astuce des sots. Et c'est pourquoi le prophète Isaïe a raison de dire : *Vexatio dat intellectum*, parole qui est de venue proverbiale et dont se rapproche le proverbe allemand : « Nécessité est mère des arts », proverbe très juste, si l'on en excepte les beaux-arts ; car le noyau de toute œuvre d'art proprement dite, c'est-à-dire la conception qui y préside, doit, pour être authentique, émaner d'une intuition qui ne doit absolument rien à la volonté et qui par là seulement atteint à l'objectivité pure...

De même la *mémoire* est accrue sous l'impulsion de la volonté. Une mémoire, même faible à l'ordinaire, retient toujours parfaitement ce qui a de la valeur pour la passion actuellement dominante. L'amoureux n'oublie aucune occasion favorable, l'ambitieux rien qui s'accorde avec ses projets, l'avare n'oublie jamais la perte subie, ni l'homme fier la blessure faite à son honneur ; le vaniteux retient chaque mot d'éloge et la moindre distinction dont il a été l'objet...

L'observation personnelle donnera lieu à des remarques plus fines sur ce sujet. Quelquefois un trouble subit me fait oublier ce à quoi je réfléchissais à l'instant, ou la nouvelle qui vient de m'arriver aux oreilles. Eh bien ! si la chose avait pour moi un intérêt quelconque, même éloigné, l'influence que par là elle a exercée sur la volonté aura laissé comme un écho ; en effet, je me rappelle encore exactement à quel point cette chose m'a agréablement ou désagréable-

ment affecté et aussi de quelle manière spéciale elle a produit en moi l'une de ces impressions, c'est-à-dire si elle m'a, même à un faible degré, blessé, rempli d'angoisse, d'amertume, de tristesse, ou si elle a provoqué les émotions contraires. Ainsi donc, la chose une fois disparue, ma mémoire n'en a retenu que le contre-coup sur la volonté, et ce souvenir devient souvent le fil conducteur qui nous ramène à la chose elle-même. La vue d'une personne produit parfois sur nous un effet analogue ; nous nous rappelons en effet d'une manière générale avoir eu affaire à elle-même ; en revanche sa vue suffit à provoquer assez exactement en nous l'impression qu'autrefois nous avons emportée de nos relations avec elle ; nous nous souvenons qu'elle a été désagréable ou agréable, et cela dans quelle mesure et de quelle manière. La mémoire n'a donc conservé que l'écho éveillé dans la volonté, mais non ce qui a provoqué cet écho. C'est ce qu'on pourrait appeler la mémoire du cœur, mémoire plus intime que celle de l'esprit. Au fond pourtant ces deux sortes de mémoire ont des rapports si étroits, qu'en y réfléchissant bien on arrivera à reconnaître que la mémoire comme telle a besoin d'être supportée par une volonté ; ce substratum volontaire lui servira de point de départ, ou plutôt ce sera le fil le long duquel viendront s'aligner les souvenirs et qui les reliera fortement, ce sera la base où viendront se fixer les souvenirs et sans laquelle ils n'auraient pas de point d'appui. La mémoire ne se conçoit donc pas aisément dans une intelligence pure, c'est-à-dire dans un être sans volonté, uniquement doué de connaissance. En conséquence, cet accroissement de la mémoire dont nous avons parlé plus haut, et qui se produit sous l'impulsion de la volonté, n'est qu'un degré plus élevé de l'influence qui préside à toute conservation, à tout souvenir, puisque la volonté en est la condition et la base permanente. Ce phénomène, comme les précédents, prouve donc à quel point la volonté nous est plus intime que l'intellect...

Notre rage, nos emportements, notre *furor brevis* à propos de prétextes souvent futiles et sur l'importance desquels nous ne nous trompons guère, ressemblent aux transports désordonnés d'un mauvais démon qui, longtemps emprisonné, n'attendait que l'occasion de recouvrer la liberté

et jubile maintenant de l'avoir trouvée. Cet excès dans la colère serait impossible, si le sujet *connaissant* était à la base de notre être et si la volonté n'était qu'un résultat de la connaissance ; car comment pourrait-il y avoir dans le résultat plus que ne contiennent les éléments qui l'ont produit ? La conclusion ne peut rien contenir de plus que les prémisses. Dans ce fait aussi éclate donc la diversité de nature entre la volonté et la connaissance, celle-là ne se servant de celle-ci qu'à l'effet de communiquer avec le dehors, puis obéissant aux lois de sa propre nature sans emprunter à la connaissance autre chose qu'un prétexte.

L'intellect, simple instrument de la volonté, en diffère autant que le marteau diffère du forgeron. Une conversation où l'intellect seul a part reste *froide*. Il semble presque que nous-mêmes n'y soyons pas. Elle ne nous compromet pas non plus, tout au plus risquons-nous de nous y contredire. Mais dès que la volonté entre en jeu, notre personne tout entière se trouve intéressée : nous nous *échauffons*, quelquefois même au delà de toute mesure. C'est toujours à la volonté que l'on attribue l'ardeur et la flamme ; on dit au contraire la *froide raison*, ou encore examiner *froidement* une chose, ce qui signifie penser sans le secours de la volonté. Essayer de renverser les termes de ce rapport et considérer la volonté comme l'instrument de l'intellect, c'est vouloir faire du forgeron l'instrument du marteau.

Quand dans une discussion avec un adversaire nous ne croyons avoir affaire qu'à son intellect, que nous lui opposons force raisons et arguments et nous donnons toute la peine imaginable pour le convaincre, rien n'est exaspérant comme de reconnaître, à bout de patience, qu'on avait eu affaire à sa volonté, que cette volonté, se retranchant derrière une prétendue impossibilité pour sa propre raison de voir clair dans les arguments de la nôtre, s'était systématiquement fermée à la vérité et de propos délibéré avait mis en campagne toutes sortes de méprises, de chicanes et de sophismes. Impossible de vaincre une volonté aussi rebelle : et je ne saurais mieux comparer les *raisons et les démonstrations dont on veut se faire une arme contre le vouloir* qu'aux coups fictifs dirigés contre un corps solide par une image de miroir concave. De là, cette maxime souvent employée : *Stat pro ratione voluntas*. La vie ordinaire nous

fournit de nombreuses preuves de cette résistance opiniâtre de la volonté à ce qui la contrarie. Malheureusement ces preuves ne sont pas rares non plus dans l'histoire des sciences. La vérité la plus importante, la découverte la plus remarquable ne seront guère reconnues par ceux qui ont quelque intérêt à les contester. Ou bien elles contredisent ce qu'ils enseignent journellement eux-mêmes, ou ils sont dépités de ne pas pouvoir les mettre à profit et les enseigner pour leur propre compte, ou, sans aller aussi loin, cherchons simplement la raison de cette attitude dans la devise éternelle des médiocres : « Si quelqu'un excelle parmi nous, qu'il aille exceller ailleurs », suivant la charmante paraphrase qu'a faite Helvétius du discours des Éphésiens dans le cinquième livre des *Tusculanes* de Cicéron. L'Abyssinien Fit Arari a dit dans le même sens : « Le diamant est discrédité parmi les quartz. » Attendre de cette troupe toujours nombreuse des médiocrités une juste appréciation de ses travaux, c'est s'exposer à de profondes déceptions ; quelquefois même l'esprit original, ainsi méconnu, demeurera quelque temps sans saisir les raisons de l'opposition de ses adversaires, jusqu'à ce qu'il s'aperçoive un beau jour que, *tandis qu'il s'adressait à leur connaissance, il avait affaire en réalité à leur volonté*. Il se sera trouvé exactement dans le cas que nous avons décrit plus haut : tel un plaideur qui soutiendrait son procès devant un tribunal dont tous les assesseurs seraient corrompus. Il arrive toutefois que le savant dont nous parlons prenne sur le fait les raisons de la conduite des médiocres, et demeure incontestablement convaincu qu'il avait eu contre lui leur volonté et non leur raison ; c'est dans le cas particulier où l'un d'eux se sera décidé au plagiat. Alors le plagié reconnaîtra avec étonnement combien ses adversaires sont fins connaisseurs, quel tact délicat ils ont pour le mérite d'autrui, et comme ils savent découvrir dans une œuvre étrangère ce qui s'y trouve de plus exquis : tels les moineaux ne manquent jamais d'apercevoir les cerises les plus mûres.

La contre-partie de cette résistance triomphante de la volonté contre la connaissance se produit, lorsque nous avons pour nous la volonté de ceux auxquels nous exposons nos raisons et nos preuves ; tous sont aussitôt convaincus, tous les arguments sont frappants et l'affaire en question

paraît immédiatement claire comme le jour. Les orateurs populaires n'ignorent pas ce fait. — Dans l'un et l'autre cas, la volonté se révèle comme l'élément vigoureux par excellence contre lequel l'intellect demeure impuissant. (*Monde*, III, 33-39.)

2. LE CŒUR ET L'ESPRIT

Tous ceux qui produisent une œuvre quelconque, si cette œuvre est jugée insuffisante, invoquent leur bonne volonté qui, déclarent-ils, n'a pas fait défaut. De la sorte ils pensent mettre à l'abri l'essentiel, ce dont ils sont responsables, et leur propre moi : ils ne voient dans l'insuffisance de leur capacité que l'absence d'un outil convenable.

On excuse un *imbécile*, en disant qu'il n'en peut mais ; on ferait rire de soi, si on voulait excuser de la même manière celui qui est *mauvais*. Pourtant l'une et l'autre qualité sont innées au même titre. *Ce qui prouve que la volonté est véritablement l'homme et que l'intellect n'en est que l'instrument.*

La volonté seule est donc toujours considérée, comme dépendant de nous-mêmes, c'est-à-dire comme la manifestation de notre être propre : et c'est pourquoi on nous en rend responsables...

Les dons supérieurs de l'esprit ont passé de tout temps pour un présent de la nature ou des dieux ; c'est même pourquoi on les a appelés des dons ; on les considère comme différents de l'homme lui-même et ne lui étant échus que par faveur. La même considération n'a jamais prévalu pour les *qualités morales*, bien qu'elles aussi soient innées : on est habitué plutôt à les regarder comme émanant de l'homme même, comme sa propriété essentielle, comme l'élément constitutif de son moi. D'où il suit encore une fois que la volonté est l'être essentiel de l'homme, que l'intellect est secondaire, un instrument, une dotation.

Conformément à cette manière de voir, toutes les religions promettent pour les qualités de la volonté, ou du cœur, une récompense au delà de cette vie, dans l'éternité ; aucune n'en réserve aux qualités de l'esprit, de l'entendement. La vertu attend sa récompense dans l'autre monde ; la sagesse espère la sienne ici-bas ; le génie n'en attend ni

dans ce monde, ni dans l'autre : il est à lui-même sa récompense. La volonté est donc la partie éternelle, l'intellect la partie temporelle.

Les rapprochements, les associations, les fréquentations entre hommes se fondent généralement sur des rapports qui concernent la volonté, rarement sur des rapports concernant l'intellect : la première sorte de communauté peut être appelée *matérielle*, la seconde *formelle*. A la première catégorie appartiennent les liens de famille et de parenté, et de plus toutes les associations qui reposent sur un but ou un intérêt commun : intérêts de profession, d'état, de corporation, de parti, de faction, etc. *L'essentiel, dans ces sortes d'associations, ce sont les sentiments, c'est l'intention ; la plus grande diversité d'intelligence ou de culture peut exister chez les divers membres. Aussi non seulement chacun peut-il vivre en paix et en concorde avec son voisin, mais encore peuvent-ils s'allier et se concerter en vue de leur bonheur commun.* Le mariage, lui aussi, est une alliance des *cœurs* et non des *têtes*. Il en est tout autrement de la communauté *formelle*, qui ne suppose qu'un échange de pensées ; celle-ci exige une certaine égalité des facultés intellectuelles et de l'éducation. De grandes différences de cette nature creusent entre deux hommes un abîme infini : tel l'abîme qui sépare un grand esprit d'un imbécile, un savant d'un paysan, un homme de cour d'un matelot. Ces êtres hétérogènes ont grand-peine à s'entendre, tant qu'il s'agit d'échanger des pensées, des représentations, des manières de voir. Néanmoins une amitié *matérielle* très étroite peut exister entre eux, ils peuvent être des alliés fidèles, des conjurés, des obligés. Car ils sont homogènes en tout ce qui concerne la volonté, comme amitié, inimitié, honnêteté, dévouement, perfidie, trahison ; à cet égard, tous sont pétris de la même pâte, et ni l'esprit ni l'éducation ne créent des différences dans ce domaine ; bien plus, ici l'homme non cultivé confond souvent le savant, le matelot, l'homme de cour. Car les mêmes vertus, les mêmes vices, les mêmes inclinations et passions coexistent avec les degrés d'éducation les plus divers ; et ces états volontaires, bien que modifiés dans leurs manifestations, reconnaissent vite leurs pareils chez les individus les plus hétérogènes mêmes : suivant la communauté ou l'opposition

des sentiments, ces individus se rapprochent ou se combattent.

De brillantes qualités d'esprit nous valent l'admiration, non la sympathie d'autrui ; celle-ci demeure réservée aux qualités morales, à celles du caractère. Chacun de nous prendra plutôt pour ami l'homme honnête et bienveillant, ou même l'homme complaisant, indulgent et de bonne composition, que l'homme simplement spirituel. Nous lui en préférerons beaucoup d'autres pour des qualités même insignifiantes, accidentelles, extérieures, mais qui répondent justement à nos propres penchants. Il faut aussi avoir soi-même beaucoup d'esprit pour désirer la compagnie d'un homme spirituel ; mais s'il s'agit de relations d'amitié, tout dépendra des qualités morales. C'est sur elles que repose notre estime véritable pour un homme, et un seul beau trait de caractère couvre et efface de grands défauts de l'entendement. La bonté du caractère reconnue chez les autres nous fait passer sur les faiblesses de l'esprit, comme aussi sur l'hébétement et les manières puériles de la vieillesse. Un caractère franchement noble, malgré l'absence de toutes qualités intellectuelles et de toute éducation, nous paraît complet et ne manquer de rien ; au contraire le plus grand esprit même, s'il est entaché de graves souillures morales, nous paraîtra toujours répréhensible...

Telle est la conclusion à laquelle nous fait aboutir l'analyse de notre estime pour autrui ; l'analyse de notre estime pour nous-mêmes nous conduira au même résultat. Quelle différence radicale entre le contentement de soi qui repose sur des raisons morales, et le contentement de soi provoqué par des motifs intellectuels ! Celui-là se produit, lorsqu'un regard jeté sur notre vie passée nous montre que nous avons pratiqué, au prix de lourds sacrifices, l'honnêteté et le dévouement, que nous avons secouru mainte personne, que nous avons pardonné à mainte autre, que nous avons été meilleurs envers les hommes qu'ils ne l'ont été à notre égard, si bien que nous pouvons nous écrier avec le roi Lear : « Je suis un homme contre lequel il a été plus péché qu'il n'a péché lui-même. » Et cette satisfaction sera à son comble, si dans quelque recoin de notre souvenir brille une noble action. Un sentiment de grave recueillement accompagnera la joie que procure une telle revue :

et si nous nous apercevons que les autres nous sont inférieurs à cet égard, nous n'en éprouverons aucun plaisir, nous le déplorerons plutôt et formerons le souhait sincère que tous puissent nous ressembler. — Qu'ils sont différents, les effets que produit la conscience de notre supériorité intellectuelle !... Une vanité superbe et triomphante, une pitié faite de hauteur et de dédain à l'égard d'autrui, le chatouillement délicieux que donne la conscience d'une supériorité marquée et éclatante, et qui se rapproche de cet orgueil que nous font éprouver nos avantages physiques, tel est le bilan du contentement de soi, seconde manière. — Ce contraste entre ces deux sortes de contentements montre bien que l'une d'elles concerne notre être vrai, intime et éternel, tandis que l'autre se rapporte à des avantages plus extérieurs, purement temporels, pour ainsi dire purement physiques. Et, par le fait, l'intellect n'est-il pas une simple fonction du cerveau ? Tandis que la volonté est la fin, dont l'homme tout entier, dans son existence et dans son essence, est la fonction. (*Monde*, III, 43-46.)

Toutes ces considérations prouveront clairement à tout observateur un peu profond que l'intellect parcourt une longue série de développements successifs pour s'achever, comme toute chose physique, à la ruine, que la volonté reste en dehors de ces évolutions, ou du moins qu'elle n'y participe que dans une faible mesure : au commencement de sa carrière, elle lutte contre l'intellect, instrument encore incomplet, et à la fin de la vie il lui faut résister à l'usure de ce même outil ; mais elle-même apparaît comme une chose toute faite et immuable, qui n'est pas soumise aux lois du temps ni à celle du devenir et de l'anéantissement dans le temps. Par là elle se caractérise comme élément métaphysique, en dehors du monde phénoménal.

C'est un juste sentiment de cette différence fondamentale qui a donné naissance aux termes, généralement usités et exactement compris par presque tous, de *tête* et de *cœur* ; termes excellents et caractéristiques et qui se retrouvent dans toutes les langues. C'est à bon droit que le cœur, ce *primum mobile* de la vie animale, a été adopté comme symbole, comme synonyme même de la volonté ; il sert à la désigner comme essence primitive de notre existence phénoménale, en opposition à l'intellect qui est véritablement

identique à la tête. Tout ce qui est chose de la volonté, au sens le plus large du mot, tel que le désir, la passion, la joie, la douleur, la bonté, la méchanceté, de même ce que les Allemands appellent *Gemüth* (les choses du sentiment) et qu'Homère désigne par φίλον ἦτορ, est attribué au cœur. Ainsi l'on dit : il a mauvais cœur ; son cœur est suspendu à telle chose ; cela vient du cœur ; cela l'a blessé au cœur ; cela lui a brisé le cœur ; son cœur saigne ; son cœur tressaille de joie ; qui peut voir dans le cœur de l'homme ? cela déchire, cela brise, cela anéantit, cela élève, cela émeut le cœur ; il est cordialement bon ; il a le cœur dur ; il a du cœur, il n'a pas de cœur (dans le sens de courage), etc. Les choses d'amour tout particulièrement s'appellent affaires de cœur ; parce que l'instinct sexuel est le foyer de la volonté et que le choix de ce qui le concerne est l'occupation essentielle du vouloir humain... — La tête au contraire désigne tout ce qui a trait à la connaissance. De là : un homme de tête ; une tête remarquable, fine, bornée ; perdre la tête ; porter haut la tête, etc. Tête et cœur, ces deux mots désignent tout l'homme. Mais la tête n'est jamais que l'élément secondaire et dérivé : car elle n'est pas le centre, mais seulement l'efflorescence suprême du corps. Quand un héros meurt, on embaume son cœur et non pas son cerveau : au contraire on aime à conserver le crâne des poètes, des artistes et des philosophes. (*Monde*, III, 50-51.)

3. L'IDENTITÉ DE LA PERSONNE : « LE NOYAU DE NOTRE ÊTRE »

Sur quoi repose l'identité de la personne ? Non pas sur la matière du corps : celle-ci se renouvelle au bout de quelques années. Non plus sur la forme de ce corps : elle change dans son ensemble et dans ses diverses parties, sauf toutefois dans l'expression du regard ; c'est au regard qu'après un grand nombre d'années même on peut reconnaître une personne. Preuve que, malgré toutes les modifications que le temps provoque dans l'homme, quelque chose en lui reste immuable, et nous permet ainsi, après un très long intervalle même, de le reconnaître et de le retrouver intact. C'est ce que nous observons également en nous-même : nous avons beau vieillir, dans notre for intérieur nous nous

sentons toujours le même que nous étions dans notre jeunesse, dans notre enfance même. Cet élément immuable, qui demeure toujours identique à soi sans jamais vieillir, c'est précisément le noyau de notre être qui n'est pas dans le temps. — On admet généralement que l'identité de la personne repose sur celle de la conscience. Si on entend uniquement par cette dernière le souvenir coordonné du cours de notre vie, elle ne suffit pas à expliquer l'autre. Sans doute nous savons un peu plus de notre vie passée que d'un roman lu autrefois ; mais ce que nous en savons est pourtant peu de chose. Les événements principaux, les scènes intéressantes se sont gravés dans la mémoire ; quant au reste, pour un événement retenu, mille autres sont tombés dans l'oubli. Plus nous vieillissons, et plus les faits de notre vie passent sans laisser de trace. Un âge très avancé, une maladie, une lésion du cerveau, la folie peuvent nous priver complètement de mémoire. Mais l'identité de la personne ne s'est pas perdue avec cet évanouissement progressif du souvenir. Elle repose sur la volonté identique, et sur le caractère immuable que celle-ci présente. C'est cette même volonté qui confère sa persistance à l'expression du regard. L'homme se trouve dans le cœur, non dans la tête. Sans doute par suite de nos relations avec le dehors nous sommes habitués à considérer comme notre moi véritable le sujet de la connaissance, le moi connaissant, qui s'évanouit le soir, s'évanouit dans le sommeil, pour briller le lendemain d'un plus vif éclat. Mais ce moi-là est une simple fonction du cerveau et non notre moi véritable. Celui-ci, ce noyau de notre être, c'est ce qui est caché derrière l'autre, c'est ce qui ne connaît au fond que deux choses : vouloir ou ne pas vouloir, être ou ne pas être content, avec certaines nuances bien entendu de l'expression de ces actes et qu'on appelle sentiments, passions, émotions. C'est ce dernier moi qui produit l'autre, il ne dort pas avec cet autre, et quand celui-ci est anéanti par la mort, son compagnon n'est pas atteint. — Au contraire, tout ce qui relève de la connaissance est exposé à l'oubli : au bout de quelques années nous ne nous rappelons plus exactement celles même de nos actions qui ont une importance morale, nous ne savons plus au juste et par le détail comment nous avons agi dans un cas critique. Mais le caractère, dont les actes ne

sont que l'expression et le témoignage, ne peut pas être oublié par nous : il est aujourd'hui encore le même qu'autrefois. *La volonté, en soi et pour soi, demeure ; elle seule est immobile et indestructible*, exempte des atteintes de l'âge ; elle n'est pas physique, mais d'ordre métaphysique, elle n'appartient pas au monde phénoménal, elle est ce qui apparaît dans le phénomène. (*Monde*, III, 52-53.)

4. LE SOMMEIL ET « LE NOYAU DE NOTRE ÊTRE »

L'intermittence périodique même de l'intellect en démontre on ne peut plus clairement la nature secondaire, dépendante, déterminée. *Dans le sommeil profond*, la connaissance et la représentation sont complètement suspendues. Mais *le noyau même de notre être, l'élément métaphysique du moi*, le *primum mobile* que supposent nécessairement les fonctions organiques, ne peut jamais suspendre son activité, à moins d'enrayer la vie elle-même ; cet élément d'ailleurs, en tant que métaphysique et conséquemment incorporel, n'a pas besoin de repos. Aussi les philosophes qui ont considéré l'âme, c'est-à-dire un pouvoir primitivement et essentiellement connaissant, comme ce noyau, se sont-ils vus contraints d'affirmer que l'âme est infatigable dans son pouvoir de connaître et de représenter et que ces facultés s'exercent même dans le sommeil le plus profond ; seulement, au réveil, il ne nous en reste aucun souvenir. Mais, quand la doctrine de Kant nous eut débarrassés de l'âme, on put facilement se convaincre de la fausseté de cette assertion. Car l'alternance du sommeil et du réveil montre clairement à l'observateur non prévenu que la connaissance est une fonction secondaire déterminée par l'organisme, au même titre que toute autre. *Le cœur seul est infatigable* ; car ses pulsations et la circulation du sang ne sont pas immédiatement déterminées par les nerfs, mais se trouvent être précisément la manifestation primitive de la volonté. De même toutes les autres fonctions physiologiques qui dépendent des nerfs ganglionnaires, lesquels n'ont avec le cerveau qu'une relation très médiate et éloignée, se continuent pendant le sommeil, bien que les sécrétions s'opèrent plus lentement ; les pulsations du cœur même, comme elles dépendent de la respiration qui est

conditionnée par le système cérébral (moelle allongée), subissent comme celle-ci un certain ralentissement. C'est l'estomac peut-être qui est le plus actif pendant le sommeil ; cela tient à la nature particulière de ses rapports avec le cerveau qui chôme à ce moment, rapports qui occasionnent des troubles réciproques. Le *cerveau* seul, et avec lui la connaissance, s'arrête tout à fait pendant le sommeil. Car cet organe n'est en nous que le ministère des relations extérieures, de même que le système ganglionnaire est le ministère de l'intérieur. Le cerveau, avec sa fonction du connaître, n'est au fond qu'une *vedette* établie par la volonté, pour servir celles de ses fins qui sont situées au dehors ; postée au sommet de la tête, comme dans un observatoire, elle regarde par la fenêtre des sens, attentive à voir si quelque danger menace ou si quelque profit est à portée, puis elle fait son rapport, d'après lequel la volonté se décide. Et pendant cette occupation la vedette, comme tous ceux qui sont employés à un service actif, est dans un état continu de tension et d'effort ; aussi la garde une fois montée, se voit-elle relevée avec plaisir, telle la sentinelle, quand elle quitte le poste. Or elle est relevée par le sommeil, et voilà pourquoi ce dernier est si doux et si agréable, voilà pourquoi nous nous y prêtons si volontiers... Dans le sommeil, où se continue uniquement la vie végétative, c'est la volonté seule qui agit suivant sa nature primitive et essentielle, sans perturbation venant du dehors, sans rien perdre de sa force par l'activité du cerveau et la tension pénible de la connaissance ; cette dernière fonction organique est sans doute la plus difficile de toutes, mais elle n'est pour l'organisme qu'un moyen, non une fin : aussi dans le sommeil tout l'effort de la volonté tend-il à la conservation, et le cas échéant, à l'amélioration de l'organisme. C'est pourquoi toutes les guérisons, toutes les crises bienfaisantes se produisent pendant le sommeil, car alors seulement la *vis naturae medicatrix* a libre jeu, étant débarrassée du poids de la fonction du connaître. L'embryon, auquel il reste à former tout le corps, dort perpétuellement pour cette raison, et le nouveau-né dort pendant la majeure partie du temps. Aussi Burdach (*Physiologie*, t. III, p. 484) a-t-il raison de considérer le sommeil comme notre *état primitif*.

Par rapport au cerveau même, je m'explique plus nette-

ment la nécessité du sommeil, grâce à une hypothèse qui me semble avoir été formulée pour la première fois dans le livre de Neumann, *Des maladies de l'homme* (1834, t. IV, § 216). Ce savant prétend que la nutrition du cerveau, c'est-à-dire le renouvellement de sa substance par le sang, ne peut pas s'accomplir dans l'état de veille ; car dans ce cas la fonction organique supérieure du connaître et du penser serait troublée ou supprimée par la fonction basse et matérielle de la nutrition. C'est ce qui explique que le sommeil n'est pas un état purement négatif, une simple suspension de l'activité cérébrale, mais qu'il présente également un caractère positif... Enfin ce qui prouve encore ce caractère positif du sommeil, c'est qu'il faut une certaine force pour arriver à dormir : une fatigue trop grande ou une faiblesse naturelle nous empêchent de saisir le sommeil. Dépense de force qui s'explique par ce fait que le processus nutritif a besoin de commencer pour que le sommeil se produise : il faut que le cerveau prenne en quelque sorte un commencement de nourriture. Ce processus nutritif explique également l'affluence croissante du sang au cerveau, pendant le sommeil, ainsi que la pose, instinctivement adoptée, qui consiste à se croiser les bras au-dessus de la tête : car cette pose favorise le processus en question. C'est pourquoi aussi les enfants ont un si grand besoin de sommeil tant que dure la croissance du cerveau ; dans la vieillesse, au contraire, le sommeil est parcimonieusement mesuré, parce que le cerveau, ainsi que les autres parties de l'organisme, subit une certaine atrophie...

Le besoin de sommeil est donc en raison directe de l'intensité de la vie cérébrale et conséquemment de la clarté de la conscience. Les animaux, dont la vie cérébrale est faible et sourde, dorment peu et d'un sommeil léger, ainsi les reptiles et les poissons. Les animaux d'une intelligence importante dorment longtemps et profondément. L'homme lui aussi a besoin d'une dose de sommeil d'autant plus forte, que son cerveau est plus développé en quantité et en qualité et que l'activité en est plus intense. Montaigne dit de lui-même qu'il a toujours été un grand dormeur, qu'il a passé une grande partie de sa vie à dormir, et qu'à un âge avancé même il dormait d'un trait pendant huit ou neuf heures (livre III, chap. XIII). On nous rapporte

également de Descartes qu'il a beaucoup dormi. (Baillet, *Vie de Descartes*, 1693, p. 288.) Kant réservait sept heures au sommeil, mais il eut tant de difficulté à se contenter de cette mesure qu'il avait chargé un domestique de le forcer, bon gré mal gré, à se lever à une heure déterminée. (Iachmann, *Immanuel Kant*, p. 192.) Car *plus on est éveillé, c'est-à-dire plus on a la conscience claire et active, plus on éprouve le besoin de sommeil, plus on dort longtemps et profondément*. L'habitude de la pensée ou un travail de tête soutenu accroissent par conséquent ce besoin de dormir. Si des efforts musculaires prolongés nous disposent également au sommeil, c'est que les muscles reçoivent continuellement leur impulsion du cerveau, par l'intermédiaire de la moelle allongée, de la moelle épinière et des nerfs moteurs ; c'est le cerveau qui agit sur leur irritabilité et qui, de la sorte, épuise ses propres forces... Si en été l'énergie de l'esprit est moindre qu'en hiver, cela tient en partie à ce qu'on dort moins en été : car plus profondément on a dormi, plus l'état de veille est parfait, plus on est « éveillé ». Toutefois ce n'est pas là une raison pour prolonger le sommeil au delà de toute mesure ; car alors il perd en intensité, c'est-à-dire en profondeur, ce qu'il gagne en extension, et devient de la sorte une simple perte de temps...

D'une manière générale, le *phénomène du sommeil prouve donc nettement que la conscience, la perception, la connaissance, la pensée ne sont pas en nous un état primitif, mais un état secondaire et conditionné. La pensée est un effort extraordinaire, et aussi l'effort le plus élevé de la nature ; et c'est pourquoi étant si grand il ne saurait se passer d'interruptions. La pensée est le produit, l'efflorescence du système nerveux cérébral, qui est lui-même un parasite nourri comme tel par le reste de l'organisme. Cette conclusion se rattache à une démonstration faite dans mon troisième livre. J'y montre, en effet, que la connaissance est d'autant plus pure et plus parfaite, qu'elle s'est séparée davantage de la volonté, et qu'alors se produit l'intuition esthétique purement objective ; de même un extrait est d'autant plus pur qu'il s'est isolé davantage de la matière dont on l'a tiré, et qu'il s'est débarrassé de tout résidu.* (Monde, III, 54-58).

II

L'OBJECTIVATION DU VOULOIR-VIVRE DANS LA NATURE

A) LA TENDANCE FONDAMENTALE

Une première conclusion est donc que *la force vitale est identique à la volonté ; mais il en est de même de toutes les autres forces naturelles*, bien que le fait soit moins évident. Nous trouvons donc exprimée de tout temps, avec plus ou moins de précision, l'idée qu'un désir, c'est-à-dire une volonté, est la base de la vie végétale : mais il est bien plus rare de voir réduire au même principe les forces de la nature organique, d'autant que cette dernière s'éloigne plus de notre être propre...

Les *Affinités électives* de Goethe, comme l'indique déjà le seul titre, reposent, quoique à l'insu de l'auteur, sur cette idée que la volonté, fondement de notre être propre, est identique à celle qui se manifeste dès les phénomènes inorganiques les plus humbles, d'où dérive, avec la régularité, l'analogie parfaite des deux ordres de phénomènes...

Si nous envisageons la volonté là où personne ne la constate, c'est-à-dire dans les êtres doués de connaissance, nous lui trouvons partout pour tendance fondamentale chez tous les êtres, sa propre conservation. Mais toutes les manifestations de cette *tendance fondamentale* peuvent toujours se ramener à un effort pour chercher ou pour-

suivre, pour éviter ou pour fuir, selon les occasions. Or c'est ce qu'on peut voir même au degré le plus bas de la nature, c'est-à-dire de l'objectivation de la volonté, alors que les corps n'agissent plus que comme corps en général, c'est-à-dire deviennent objets de la mécanique, sous les seuls rapports de l'impénétrabilité, de la cohésion, de la solidité, de l'élasticité et de la pesanteur. Ici encore l'attraction apparaît sous la forme de la gravitation, la tendance à fuir sous celle de la réception du mouvement, et la mobilité des corps par suite de pression ou de choc, qui constitue la base de la mécanique, n'est au fond que l'expression de la tendance à la conservation propre inhérente en eux.

Puisque, en leur qualité de corps, ils sont impénétrables, la mobilité est pour eux en effet le seul moyen de *garantir leur cohésion et par là leur existence à chaque instant*. Le corps choqué ou comprimé serait pulvérisé par le corps qui le comprime ou le choque, s'il ne pouvait se soustraire à sa violence par la fuite et sauver ainsi sa propre cohésion : là où ce recours lui manque, il est broyé en effet. On peut encore considérer les corps élastiques comme les plus courageux, qui cherchent à refouler l'ennemi, ou tout au moins à lui interdire toute poursuite ultérieure. Le seul mystère que la mécanique d'ailleurs si claire laisse obscur, avec le fait de la pesanteur, c'est-à-dire *la communicabilité du mouvement*, est donc pour nous l'expression de la tendance fondamentale du vouloir dans tous ses phénomènes, et par suite de l'*instinct de conservation* qui apparaît encore comme l'élément essentiel même au degré le plus bas de l'échelle des corps. (*Monde*, III, 109-112.)

B) LES CARACTÈRES DU VOULOIR-VIVRE

I. L'IDENTITÉ DE LA VOLONTÉ SOUS TOUTES SES FORMES

La volonté, que nous trouvons au-dedans de nous, ne résulte pas avant tout, comme l'admettait jusqu'ici la philosophie, de la connaissance, elle n'en est même pas une pure modification, c'est-à-dire un élément secondaire dérivé

et régi par le cerveau, comme la connaissance elle-même ; mais elle est le *Prius* de la connaissance, le noyau de notre être et cette *propre force originelle* qui crée et entretient le corps animal, en en remplissant toutes les fonctions inconscientes et conscientes : *comprendre cette vérité est le premier pas à faire pour pénétrer dans ma métaphysique...* C'est cette même volonté qui fait germer le bourgeon de la plante, pour en tirer des feuilles ou des fleurs ; bien plus, la forme régulière du cristal n'est que l'empreinte laissée par son effort d'un moment. Enfin d'une façon générale, en sa qualité de véritable et unique αὐτόματον, au sens propre du mot, c'est elle aussi qui est au fond de toutes les forces de la nature inorganique, qui se joue et agit dans leurs phénomènes variés, qui prête de la force à leurs lois, et se laisse reconnaître jusque dans la matière la plus brute sous forme de pesanteur : voilà la seconde vérité, le second pas à faire dans ma théorie fondamentale, et qui exige déjà une plus longue réflexion. Mais ce serait la *plus grossière des méprises que de croire qu'il s'agit ici d'un simple mot destiné à désigner une grandeur inconnue : c'est au contraire la plus réelle de toutes les connaissances réelles qui est ici en question*. C'est en effet la réduction de ce qui est tout à fait inaccessible à notre connaissance immédiate, c'est-à-dire d'une notion à nous étrangère et inconnue dans son essence, et que nous dénommons du terme de force naturelle, à ce dont nous avons la connaissance la plus exacte et la plus intime, mais qui ne nous est pourtant donné qu'au dedans de notre être propre, pour être ensuite transporté par nous aux autres phénomènes. C'est l'idée que la substance intime et originelle est identique, quant à sa matière, dans tous les changements et mouvements des corps, si variés qu'ils soient ; mais que la seule occasion d'en acquérir une connaissance précise et immédiate nous est fournie par les mouvements de notre propre corps et qu'à la suite de cette expérience nous lui devons donner le nom de *volonté*. C'est enfin l'idée que la force qui agit et se meut dans la nature et se manifeste dans des phénomènes de plus en plus parfaits, après s'être élevée assez haut pour que la connaissance l'éclaire d'une lumière directe, c'est-à-dire une fois parvenue à l'état de conscience de soi, nous apparaît comme étant cette volonté, cette notion dont nous avons la connaissance la

plus précise et qui par cela même, loin de pouvoir s'expliquer par quelque élément étranger, sert bien plutôt elle-même d'explication à tout le reste. *Elle est donc la chose en soi, autant qu'une connaissance quelconque peut y atteindre*. Elle est ainsi ce qui doit s'exprimer de n'importe quelle manière, dans n'importe quelle chose au monde : car elle est l'essence du monde et la substance de tous les phénomènes.

Ma dissertation sur la *Volonté dans la nature* est entièrement consacrée au sujet de ce chapitre et contient les témoignages de savants impartiaux sur ce point capital de ma doctrine. (*Monde*, III, 106-107.)

2. LIBERTÉ ET NÉCESSITÉ. LE MONDE ABSURDE ?

Il s'ensuit que le monde, avec tout ce qu'il contient, semble être le jeu *sans but* et par là *incompréhensible* d'une éternelle nécessité, d'une insondable et inexorable Ἀνάγκη. Il n'y a qu'un moyen de supprimer ce qu'il y a de choquant, de révoltant même dans cette conception inévitable et irréfutable du monde : c'est d'admettre que tout être en ce monde, phénomène d'une part et nécessairement déterminé par les lois phénoménales, est d'autre part en soi-même volonté, et *volonté absolument libre*, puisque la nécessité n'existe jamais que par les formes, tout entières contenues dans le phénomène, c'est-à-dire ne résulte que du principe de raison sous ses différents aspects. Mais une telle volonté doit posséder aussi l'aséité, puisque étant libre, c'est-à-dire à titre de chose en soi, *non soumise au principe de raison*, elle ne peut dépendre d'aucune autre chose, pas plus dans son existence et dans son essence que dans sa conduite et dans son activité. Cette hypothèse seule permet d'introduire assez de liberté pour faire contrepois à la fatale et rigoureuse nécessité qui régit le cours du monde. On n'a donc, à vrai dire, qu'à choisir entre deux choses : voir dans le monde une pure machine, animée d'un mouvement nécessaire, ou en reconnaître comme l'essence propre une volonté libre, dont la manifestation directe n'est pas l'activité, mais tout d'abord l'existence et l'essence des choses. Cette liberté est par suite transcendante et coexiste avec la nécessité empirique, aussi bien que l'idéalité transcendante des phénomènes avec leur réalité empirique.

rique. C'est à cette seule condition, je l'ai montré dans mon mémoire sur *la Liberté de la volonté*, que l'action d'un homme lui appartient encore en propre malgré la nécessité avec laquelle elle résulte de son caractère et des motifs, et c'est là précisément ce qui fait attribuer l'aséité à son être. Il en est maintenant de même pour toutes les créatures de ce monde. — La philosophie devait réunir et concilier *la nécessité la plus rigoureuse*, établie de bonne foi, développée avec une intraitable logique, et *la liberté la plus parfaite*, poussée jusqu'à la toute-puissance : le seul moyen d'y parvenir sans choquer la vérité était de placer *toute la nécessité dans l'activité et dans le fait (operari)*, *toute la liberté au contraire dans l'existence et dans l'essence (esse)*. Ainsi se résout une énigme, qui ne doit d'être restée aussi vieille que le monde qu'à l'emploi de la méthode directement opposée, et aux efforts incessants entrepris pour chercher la liberté dans l'*operari*, la nécessité dans l'*esse*. Pour moi, je dis au contraire : tout être, sans exception, agit avec une rigoureuse nécessité, *mais en même temps il existe et il est ce qu'il est en vertu de sa liberté*. On ne peut donc rencontrer chez moi ni plus ni moins de liberté et de nécessité que dans aucun système antérieur ; et cependant ma doctrine semble pécher tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre, selon qu'on est choqué de voir attribuer la volonté aux faits naturels expliqués jusqu'ici par la simple nécessité ou de trouver accordée à l'action des motifs la même nécessité rigoureuse qu'à la causalité mécanique. Je me suis borné à intervertir les places : la liberté a été transportée dans l'*esse* et la nécessité a été limitée à l'*operari*.

Bref, le déterminisme est solidement établi : en vain depuis quinze siècles déjà s'efforce-t-on de l'ébranler, sous l'influence de certaines chimères bien connues, qu'on ne peut pas encore nommer de leur vrai nom. Mais cette théorie fait du monde un jeu de marionnettes, tirées par des fils, les motifs, sans qu'on puisse seulement découvrir de qui il doit faire l'amusement : la pièce a-t-elle un plan, c'est le *fatum* ; n'en a-t-elle pas, c'est l'aveugle nécessité qui la dirige. — Il n'est qu'un moyen pour se sauver de cette absurdité : c'est d'admettre que l'essence et l'existence de toutes choses est la manifestation d'une volonté réellement libre, qui se reconnaît justement là elle-même ; car, pour son acti-

vité, il est impossible de la soustraire à la nécessité. *Pour mettre la liberté à l'abri du destin ou du hasard, il fallait la faire passer de l'action dans l'existence.* (Monde, III, 133-4.)

3. L'UNITÉ DU VOULOIR-VIVRE ET L'ILLUSION DE LA PLURALITÉ

De même que la nécessité n'appartient qu'au phénomène, et non à la chose en soi, c'est-à-dire à l'essence véritable du monde, de même aussi la multiplicité. J'ai déjà assez longuement exposé cette idée au § 25 du premier volume. Je n'ai ici qu'à ajouter quelques considérations, destinées à confirmer et à éclaircir cette vérité.

Tout homme ne connaît directement qu'une seule chose, sa propre volonté dans la conscience intime. Tout le reste, il ne le connaît que médiatement, et il en juge d'après cette donnée première et par une analogie qu'il pousse plus ou moins loin, selon sa puissance de réflexion. C'est là même, en dernière analyse, une conséquence de ce qu'il n'existe, à vrai dire, qu'une seule chose : l'illusion de la pluralité (Maïa) issue des formes de la compréhension objective, externe, ne pouvait pas pénétrer jusque dans la conscience intérieure et simple ; aussi celle-ci ne trouve-t-elle jamais devant soi qu'un seul être.

Contemplons dans les œuvres de la nature cette perfection qu'on n'admire jamais assez, cette perfection qui se poursuit jusque dans les derniers et les moindres organismes, par exemple les organes de fécondation des plantes, ou la structure intime des insectes, et cela avec un soin aussi extrême, un zèle aussi infatigable que si l'être en question était l'œuvre unique de la nature, l'œuvre à laquelle elle aurait pu consacrer tout son art et tout son pouvoir. Cependant nous en trouvons la répétition à l'infini, dans chacun des innombrables représentants de chaque espèce, sans que le soin et la perfection soient en rien moindres chez celui dont le séjour est le coin du monde le plus solitaire et le plus délaissé. Suivons maintenant aussi loin que possible la composition des parties de tout organisme, et jamais nous ne nous heurtons à un élément entièrement simple et dernier, bien moins encore à un élément inorganique. Perdons-nous enfin dans le calcul de cette appropriation

de toutes les parties organiques au maintien du tout, qui fait de chaque être vivant, en soi et pour soi, une créature achevée et parfaite ; considérons en outre que chacun de ces chefs-d'œuvre, fussent-ils de courte durée, a été déjà reproduit un nombre de fois infini et que pourtant chaque exemplaire de l'espèce, chaque insecte, chaque feuille, chaque fleur, paraît façonné avec une attention aussi scrupuleuse que l'était le premier, et qu'ainsi la nature, loin de commencer, par fatigue, à faire de la mauvaise besogne, achève le dernier travail de main de maître et aussi patiemment que le premier : nous nous apercevons alors, en premier lieu, qu'entre tout art humain et les créations de la nature, il y a des différences totales tant de degré que de genre, et, de plus, que *la force primitive agissante, la natura naturans*, est immédiatement présente, entière et indivise en chacune de ses œuvres innombrables, dans la plus petite comme dans la plus grande, dans la dernière comme dans la première : d'où résulte qu'à ce titre et en soi elle ne connaît ni le temps ni l'espace. Poussons maintenant plus loin nos réflexions, comprenons que la production de ces œuvres d'art inouïes coûte pourtant si peu à la nature qu'avec une prodigalité inconcevable elle crée des millions d'organismes destinés à n'arriver jamais à maturité, qu'elle expose sans merci tout être vivant à mille sortes d'accidents, mais que d'autre part aussi, favorisée par le hasard, ou dirigée selon les intentions de l'homme, elle n'a pas de peine à produire des millions de spécimens d'une espèce, où il n'y en avait qu'un jusque-là, et qu'ainsi des millions d'êtres ne lui coûtent rien de plus qu'un seul : toutes ces considérations ne nous amènent-elles pas à l'idée que *la multiplicité des choses a sa racine dans le mode de connaissance du sujet, sans appartenir à la chose en soi*, c'est-à-dire à la force primitive intime qui s'y manifeste ; qu'ainsi l'espace et le temps, sur lesquels repose la possibilité de toute pluralité, sont de simples formes de notre intuition, et que même enfin cette prodigieuse habileté artistique dans la structure, unie à la profusion la plus aveugle dans les œuvres auxquelles elle l'applique, a aussi pour seul fondement dernier notre façon de concevoir les choses ? *Quand*, en effet, la *tendance originelle, simple et indivisible de la volonté en tant que chose en soi, se présente comme objet dans notre connais-*

sance cérébrale, elle doit sembler un enchaînement artistique de parties séparées et ordonnées dans le rapport de moyen à fin avec une perfection infinie.

L'unité signalée ici de cette volonté, dans laquelle nous avons reconnu l'essence intime du monde phénoménal, est située au delà des phénomènes, c'est une unité métaphysique ; la connaissance qu'on en peut avoir est donc transcendante, c'est-à-dire qu'elle ne repose pas sur les fonctions de notre intellect et qu'ainsi ces fonctions ne peuvent, à la vérité, servir à la saisir. De là résulte qu'elle ouvre à notre pensée un abîme, dont la profondeur interdit une vue d'ensemble complète et claire ; il ne nous est donné d'y jeter que des regards isolés, propres à nous faire connaître cette unité dans telle ou telle condition des choses, tantôt du côté objectif, tantôt du côté subjectif : tout cela donne naissance à de nouveaux problèmes, que je ne me fais pas fort de résoudre ; loin de là, je m'en réfère bien plutôt au mot d'Horace : « *est quadam prodire tenus* » plus soucieux de n'avancer rien de faux, rien d'arbitrairement inventé, que de vouloir toujours rendre compte de tout, même au risque de ne fournir ici qu'une exposition fragmentaire. (Monde, III, 134-6.)

C) LES DEGRÉS DE L'OBJECTIVATION ET LES IDÉES DE PLATON

On a essayé de diverses manières de faire comprendre à l'intelligence de chacun l'immensité du monde, et l'on y a vu un prétexte à considérations édifiantes, comme, par exemple, sur la petitesse relative de la terre et de l'homme, et, d'autre part, sur la grandeur de l'intelligence de ce même homme si faible et si misérable qui peut connaître, saisir et mesurer même cette immensité du monde ; et d'autres réflexions de ce genre. Tout cela est fort bien ; mais, pour moi qui considère la grandeur du monde, l'important de tout cela, c'est que l'Être en soi dont le monde est le phénomène, — quel qu'il puisse être, — ne peut s'être divisé, morcelé ainsi dans l'espace illimité, mais que toute cette étendue infinie n'appartient qu'à son phénomène, et qu'il est lui-même présent tout entier dans chaque objet de la

nature, dans chaque être vivant. Aussi on ne perd rien à s'en tenir à un seul objet, et il n'est pas besoin, pour acquérir la vraie sagesse, de mesurer tout l'univers, ou, ce qui serait plus raisonnable, de le parcourir en personne ; il vaut beaucoup mieux étudier un seul objet, dans l'intention d'apprendre à en connaître et à en saisir parfaitement la véritable essence.

En conséquence, ce qui va suivre, et ce qui s'est imposé déjà de lui-même à l'esprit de tout disciple de Platon, sera l'objet, dans le livre suivant, de longues considérations ; c'est que ces différents degrés de l'objectivation de la volonté qui sont exprimés dans la multiplicité des individus, comme leurs *prototypes*, ou comme les formes éternelles des choses, ces formes n'entrent pas dans l'espace et dans le temps, milieu propre à l'individu ; elles sont fixes, non soumises au changement ; leur existence est toujours actuelle, elles ne deviennent pas, tandis que les individus naissent et meurent, deviennent toujours et ne sont jamais. Or, *ces degrés de l'objectivation de la volonté ne sont pas autre chose que les Idées de Platon*. Je le note au passage, afin de pouvoir employer le mot d'« Idée » dans ce sens ; il faudra toujours l'entendre chez moi dans son acception propre, dans l'acception primitive, que Platon lui donna, et ne pas y mettre ces produits abstraits du raisonnement dogmatique de la scolastique. (*Monde*, I, 133-4.)

III

LES MANIFESTATIONS PROGRESSIVES DU VOULOIR-VIVRE

A) LES FORCES NATURELLES DEGRÉ LE PLUS BAS DE L'OBJECTIVATION

I. FORCES NATURELLES ET FORCES OCCASIONNELLES CAUSES, EXCITATIONS, MOTIFS

Les forces générales de la nature nous apparaissent comme le degré le plus bas de l'objectivation de la volonté ; elles se manifestent dans toute matière, sans exception, comme la pesanteur, l'impénétrabilité, et, d'autre part, elles se partagent la matière, de telle sorte que les unes dominent ici, les autres là, dans une matière spécifiquement différente, comme la solidité, la fluidité, l'élasticité, l'électricité, le magnétisme, les propriétés chimiques, et les qualités de toute espèce. Elles sont en soi les manifestations immédiates de la volonté, aussi bien que de l'activité humaine ; comme telles, elles n'ont pas de raison, pas plus que le caractère de l'homme ; leurs seuls phénomènes sont soumis au principe de raison comme les actes de l'homme ; mais elles-mêmes ne peuvent jamais être une activité ou une cause, *elles sont les conditions préalables de toute cause* et de toute activité par lesquelles se manifeste leur essence particulière. Aussi il est ridicule de demander quelle est

la cause de la pesanteur ou de l'électricité : ce sont là des forces primitives, dont les manifestations se produisent en vertu de certaines causes, si bien que chacune de ces manifestations a une cause qui, comme telle, est elle-même un phénomène, et qui détermine l'apparition de telle force en tel point de l'espace ou du temps ; mais la force elle-même n'est pas l'effet d'une cause ou la cause d'un effet. C'est pourquoi il est faux de dire : « La pesanteur est la cause de la chute de la pierre. » C'est bien plutôt le voisinage de la terre qui attire les corps. Supprimez la terre, et la pierre ne tombera pas, bien qu'elle soit encore pesante. La force est en dehors de la chaîne des causes et des effets, qui suppose le temps, et qui n'a de signification que par rapport à lui ; mais elle-même est en dehors du temps. Tel changement particulier a pour cause un autre changement particulier : il n'en est pas de même de la force dont il est la manifestation ; car l'activité d'une cause, toutes les fois qu'elle se produit, provient d'une force naturelle ; comme telle, elle est sans raison et git en dehors de la chaîne des causes, et en général *en dehors du domaine du principe de raison* ; on la connaît philosophiquement comme objectivité immédiate de la volonté, qui est la chose en soi de toute la nature. (*Monde*, I, 134-5.)

Imaginons pour cela une machine quelconque, construite suivant les lois de la mécanique. Des poids en fer donnent l'impulsion au mouvement par leur pesanteur ; des roues de cuivre résistent en vertu de leur rigidité, se poussent et se soulèvent mutuellement et font agir des leviers en vertu de leur impénétrabilité, etc. Ici, la pesanteur, la rigidité, l'impénétrabilité sont des forces naturelles premières et inexplicables ; la mécanique ne nous renseigne que sur les conditions dans lesquelles elles se produisent, ainsi que la manière dont elles agissent et dont elles dominent telle matière déterminée, à tel moment, en tel lieu. Un fort aimant peut maintenant agir sur le fer des poids et vaincre la pesanteur : aussitôt le mouvement de la machine s'arrête, et la matière devient sur le champ le théâtre d'une autre force naturelle, le magnétisme ; *l'explication étiologique ne nous en apprend rien, sinon les conditions dans lesquelles cette force se manifeste*. Ou bien on peut placer les disques de cuivre de cette machine sur des plaques de zinc, en les

séparant par un liquide acidulé : immédiatement cette même matière de la machine sera livrée à l'action d'une autre force première, le galvanisme, qui la gouvernera selon ses lois et se manifestera en elle par des phénomènes particuliers. Ici encore, l'étiologie ne pourra nous apprendre que les circonstances au milieu desquelles cette force se montre, et les lois qui la régissent...

La force elle-même est une manifestation de la volonté et, en tant que telle, n'est pas soumise aux formes du principe de raison, est « sans raison ». Elle est en dehors du temps, elle est présente partout, et l'on dirait qu'elle guette constamment l'arrivée des circonstances grâce auxquelles elle peut se manifester et s'emparer d'une matière déterminée, en expulsant les autres forces qui y régnaient naguère. Le temps n'existe que pour elle ; par lui-même, il n'a aucun sens. Pendant des milliers d'années les forces chimiques sommeillent dans une matière, jusqu'à ce que le choc d'un réactif les mette en liberté : c'est alors seulement qu'elles apparaissent ; mais le temps n'existe que pour cette apparition, et non pour la force elle-même. Pendant des milliers d'années encore, le galvanisme sommeille dans le cuivre et le zinc, et tous deux gisent à côté de l'argent, qui, dès qu'il se rencontre avec eux dans certaines conditions, doit s'enflammer. Dans le règne organique lui-même, nous voyons une semence desséchée conserver pendant trois mille ans la force qui repose en elle, et, grâce à de certaines circonstances favorables, germer enfin et devenir plante.

Ces considérations nous ont bien fait voir la différence qu'il y a entre une force naturelle et ses manifestations ; nous nous sommes convaincus que cette force est la volonté elle-même à tel degré de son objectivation. La multiplicité ne convient qu'aux phénomènes, à cause de l'espace et du temps, et la loi de causalité n'est pas autre chose que la détermination du point dans le temps et dans l'espace où se produisent les phénomènes particuliers. *Dès lors, nous pourrions comprendre toute la vérité et toute la profondeur de la doctrine de Malebranche sur les « causes occasionnelles ».* Il serait intéressant de comparer cette théorie avec l'exposé que je viens de faire, et de voir comment deux doctrines dont le point de départ est si opposé peuvent arriver à une parfaite

concordance. Je m'étonne que Malebranche, emprisonné dans les dogmes positifs que son temps lui imposait, ait rencontré si heureusement et si exactement la vérité, malgré toutes les entraves, sans abandonner pour cela le dogme, du moins dans la forme.

C'est qu'on ne s'imagine pas combien grande est la force de la vérité, combien elle est tenace et opiniâtre. Nous retrouvons ses traces dans les dogmes les plus bizarres et les plus absurdes de tous les temps et de tous les pays, mêlées, fondues, de la façon la plus étrange, mais cependant toujours reconnaissables...

D'ailleurs, Malebranche a raison : *toute cause naturelle n'est qu'une cause occasionnelle ; elle ne donne que l'occasion de la manifestation de cette volonté une et indivisible, qui est la substance de toutes choses et dont les degrés d'objectivation constituent tout le monde visible.* Ce n'est que la manifestation, la visibilité de la volonté en tel point, à tel moment, qui est amenée par la cause, et qui, en ce sens, dépend d'elle ; ce n'est pas le tout du phénomène, son essence intime. *Aucune chose au monde n'a de raison de son existence générale et absolue, mais seulement une raison de ce qu'elle est ici ou là.* Pourquoi une pierre manifeste à tel moment de la pesanteur, à tel autre de la rigidité ou de l'électricité, ou encore des propriétés chimiques, voilà ce qui dépend de causes, d'influences extérieures, et ce que celles-ci peuvent expliquer ; mais ces propriétés elles-mêmes, tout ce qui constitue l'essence de la pierre, son être qui se compose de toutes ces propriétés et qui se manifeste de ces différentes manières, *en un mot le fait qu'elle est telle qu'elle est, et en général le fait qu'elle existe, voilà ce qui est sans raison, voilà ce qui n'est que la visibilité de la volonté inexplicable.*

Ainsi, toute cause est une cause occasionnelle : nous l'avons constaté dans la nature inconsciente ; mais il en est absolument de même quand ce ne sont plus des causes ou des excitations, mais des motifs qui déterminent la production des phénomènes, c'est-à-dire dans la conduite de l'homme et de l'animal. Car, ici comme là, c'est toujours la même volonté qui apparaît, très différente suivant les degrés de ses manifestations, qui se diversifie dans les phénomènes et qui, par rapport à eux, est soumise au prin-

cipe de raison, bien que par elle-même elle soit absolument libre. *Les motifs ne déterminent pas le caractère de l'individu, mais seulement les manifestations de ce caractère, c'est-à-dire les actes ; la forme extérieure de la conduite, et non pas son sens profond et son contenu ; celui-ci tient au caractère, qui est le phénomène immédiat de la volonté, c'est-à-dire qui est inexplicable.* Pourquoi un tel est un scélérat, tandis que cet autre est un brave homme, voilà qui ne dépend ni de motifs, ni d'influences extérieures, ni des maximes de la morale, ni des sermons, et qui, dans ce sens, *est inexplicable.* Mais quand un méchant montre sa méchanceté par de petites iniquités, par de lâches intrigues ou par de basses fourberies, exercées dans le cercle étroit de son entourage, ou quand il opprime les peuples qu'il a conquis, quand il précipite un monde entier dans la désolation et fait couler le sang de millions d'hommes, c'est là alors la forme extérieure de sa manifestation, ce qui ne lui est pas essentiel, ce qui dépend des circonstances au milieu desquelles le destin l'a placé, de son entourage, des influences extérieures, des motifs ; mais jamais on n'expliquera par là la décision de l'individu : elle procède de la volonté dont cet homme est une manifestation. Nous en parlerons dans le quatrième livre. *La façon dont le caractère développe ses propriétés peut se comparer à celle dont les corps, dans la nature inconsciente, manifestent les leurs.* L'eau reste l'eau avec les propriétés qui lui sont inhérentes ; mais lorsque, mer paisible, elle réfléchit ses bords, lorsqu'elle s'élance écumante sur les rochers, lorsqu'elle jaillit artificiellement dans les airs, comme un rayon délié, elle est soumise à des causes extérieures : un état lui est aussi naturel que l'autre ; mais, suivant les circonstances, elle est ceci ou cela, également prête à toutes les métamorphoses, et pourtant, dans tous les cas, fidèle à son caractère et ne manifestant jamais que lui. De même, tout caractère humain se manifeste suivant les circonstances ; mais les manifestations qui en résultent seront ce que les circonstances les auront faites. (*Monde*, I, 139-43.)

2. GRADATION DES FORCES ET LUTTE POUR L'EXISTENCE

On pourra constater sans doute, dans l'organisme, les traces de toutes sortes d'activités physiques ou chimiques,

mais on ne pourra jamais l'expliquer par elles ; car il n'est pas un phénomène produit par l'activité combinée de ces forces, c'est-à-dire accidentellement, mais une idée supérieure qui s'est soumise toutes les autres idées inférieures par une assimilation triomphante, parce que cette volonté unique qui s'objective dans toute idée, *tendant toujours à la plus haute objectivation possible*, quitte ici les degrés inférieurs de son phénomène, après leur conflit, pour apparaître d'autant plus énergique sur un échelon supérieur. Il n'y a pas de victoire sans combat : *l'idée supérieure, ou objectivation de la volonté, ne peut se produire qu'en l'emportant sur les inférieures, et elle a à triompher de la résistance de celles-ci*, qui, bien que réduites en servitude, aspirent toujours à manifester leur essence d'une façon indépendante et complète. De même que l'aimant qui élève un morceau de fer engage un combat opiniâtre avec la pesanteur, qui, en tant qu'objectivation la plus basse de la volonté, a un droit primordial sur la matière de ce fer, — combat dans lequel l'aimant se fortifie, parce que la résistance du fer exige de sa part un plus grand effort, — de même, et comme tout autre phénomène de la volonté, celui qui apparaît dans l'organisme humain entretient un combat perpétuel contre les nombreuses forces physiques et chimiques qui, en leur qualité d'idées inférieures, ont des droits antérieurs sur la même matière...

Par conséquent, on peut dire aussi que tout organisme ne représente l'idée dont il est l'image qu'après déduction faite de la partie de son activité qu'il doit employer à soumettre les idées inférieures qui lui disputent la matière. C'est ce dont Jacob Boehm paraît avoir eu le vague sentiment, quand il affirme quelque part que tous les corps des hommes et des animaux, et même toutes les plantes, sont à demi morts. Suivant que l'organisme réussira plus ou moins complètement à triompher des forces naturelles qui expriment les degrés inférieurs d'objectivité de la volonté, il arrivera à une expression plus ou moins parfaite de sa propre idée, c'est-à-dire s'éloignera ou se rapprochera de l'idéal auquel, dans chaque genre, est attachée la beauté.

Ainsi, partout dans la nature, nous voyons lutte, combat et alternative de victoire, et ainsi nous arrivons à comprendre plus clairement le divorce essentiel de la volonté avec elle-

même. Chaque degré de l'objectivation de la volonté dispute à l'autre la matière, l'espace et le temps. La matière doit perpétuellement changer de forme, attendu que les phénomènes mécaniques, physiques, chimiques et organiques, suivant le fil conducteur de la causalité, et pressés d'apparaître, se la disputent obstinément pour manifester chacun son idée. *On peut suivre cette lutte à travers toute la nature ; que dis-je ? Elle n'existe que par là* : cette lutte n'est elle-même que la manifestation de ce divorce de la nature avec elle-même. Dans le monde animal, cette lutte éclate de la façon la plus significative ; il se nourrit des plantes, et chaque individu y sert de nourriture et de proie à un autre ; en d'autres termes, chaque animal doit abandonner la matière par laquelle se représentait son idée, pour qu'un autre puisse se manifester, car une créature vivante ne peut entretenir sa vie qu'aux dépens d'une autre, de sorte que la volonté de vivre se refait constamment de sa propre substance et, sous les diverses formes qu'elle revêt, constitue sa propre nourriture. Enfin la race humaine, qui est arrivée à se soumettre toutes les autres, considère la nature comme une immense fabrique répondant à la satisfaction de ses besoins, et finit par manifester en elle, comme nous le verrons dans le quatrième livre, et cela de la façon la plus évidente, ce divorce de la volonté : dès lors se vérifie l'adage : « *Homo homini lupus.* » (Monde, I, 150-2.)

B) DE LA FINALITÉ, DE L'ANGOISSE ET DE LA SOUFFRANCE

Supposons-nous tout occupés à observer l'art infini et inexprimable qui préside à la structure de tout animal, fût-ce l'insecte le plus commun. Nous sommes plongés dans l'admiration ; tout à coup l'idée nous vient que la nature livre sans merci à la destruction ces organismes mêmes, si parfaits et si compliqués, que chaque jour elle les laisse périr par milliers, victimes du hasard, de la rapacité animale, du caprice humain ; cette prodigalité insensée nous jette aussitôt dans une profonde surprise. Mais il y a là une confusion d'idées : nous avons dans l'esprit l'œuvre d'art humaine, qui demande l'aide de l'intelligence pour

dompter la résistance d'une matière étrangère et rebelle, et qui coûte ainsi sans doute bien des efforts. Mais les productions de la nature, quelle qu'en soit la perfection, ne lui coûtent pas la moindre peine : chez elle la volonté d'agir est déjà l'action, l'œuvre elle-même ; car, je le répète, l'organisme n'est que la réalisation dans le cerveau de la forme visible d'une volonté déjà existante.

Il résulte de cette condition nettement exprimée des êtres organisés que la téléologie, hypothèse de l'appropriation de tout organe à une fin, est un guide des plus sûrs dans l'étude de toute la nature organique. Au point de vue métaphysique, au contraire, *quand il s'agit de comprendre la nature au delà de toute expérience possible*, on ne peut y faire appel que secondairement et subsidiairement, pour confirmer des principes d'explication puisés ailleurs : car ici elle fait elle-même partie des problèmes dont il s'agit de rendre compte. — Aussi, quand on rencontre chez un animal un organe, dont on n'aperçoit pas la destination, il ne faut jamais avancer l'idée que la nature l'aurait produit sans but, par jeu et par pur caprice. Une telle pensée serait tout au plus possible dans l'hypothèse d'Anaxagore, pour qui la nature tiendrait son arrangement d'une raison ordonnatrice, mise en cette qualité au service d'une volonté étrangère ; mais elle est inadmissible dans la théorie qui place l'essence intime (c'est-à-dire extérieure à notre représentation) de tout organisme tout entière dans sa propre volonté : car *alors aucune partie ne peut exister que sous condition d'être utile à la volonté qui lui sert de base, d'en exprimer et d'en réaliser quelque tendance, et de contribuer ainsi en quelque manière à la conservation de cet organisme*. En effet, en dehors de la volonté qui apparaît en lui et des conditions extérieures, parmi lesquelles il a, de son plein gré, entrepris de vivre, et dont toute sa forme et toute son ordonnance sont disposées en vue de soutenir le conflit, il n'est rien qui ait pu influer sur lui, déterminer sa figure et ses parties, ni l'arbitraire, ni la fantaisie. Tout en lui doit donc être approprié à une fin, et les *causae finales* doivent être notre guide dans l'intelligence de la nature organique, comme les *causae efficientes* dans celle de la nature inorganique. De là, en anatomie ou en zoologie, notre étonnement mêlé de colère quand nous ne pouvons trouver la desti-

nation d'un organe donné, comme, en physique, à la vue d'un effet dont la cause demeure cachée : et dans un cas comme dans l'autre nous tenons, nous posons pour certain ce qui nous échappe, et nous continuons nos recherches, malgré l'insuccès répété des tentatives antérieures. Tel est par exemple le cas pour la rate : on ne cesse d'amasser les hypothèses sur son utilité possible, et cela jusqu'au jour où l'une d'entre elles se confirmera comme la véritable. Il en est de même des grandes défenses en spirale du babiroussa, des appendices en forme de cornes de certaines chenilles, etc. Nous jugeons d'après le même principe des cas négatifs ; par exemple, de l'absence chez certains sauriens, ordre en général si uniforme, d'une partie aussi importante que la vessie urinaire, présente en bien des espèces ; ou encore de l'absence totale chez les dauphins et quelques cétacés du même genre des nerfs olfactifs, que possèdent les autres cétacés et même les poissons : il doit y avoir une raison précise à tous ces faits. (*Monde*, III, 140-3.)

Bien que, dans l'homme, la volonté, en tant qu'idée (platonicienne), trouve son objectivation la plus nette et la plus parfaite, cependant à elle seule elle ne suffisait pas à manifester son essence. L'idée de l'homme avait besoin, pour se manifester dans toute sa valeur, de ne pas s'exprimer seule et détachée ; mais elle devait être accompagnée de la série descendante des degrés à travers toutes les formes animales, en passant par le règne végétal pour aller jusqu'à la matière inorganique : ils forment un tout et se réunissent pour l'objectivation complète de la volonté ; ils sont pré-supposés par l'idée de l'homme, comme les fleurs présupposent les feuilles de l'arbre, les branches, le tronc et la racine : ils forment une pyramide dont l'homme est le sommet... — Mais cette *nécessité interne* de l'objectivité adéquate de la volonté, inséparable de la suite des degrés de ses manifestations, nous la trouvons encore dans l'ensemble de ces manifestations, exprimé par une *nécessité externe* : c'est elle qui fait que l'homme, pour subsister, a besoin des animaux, et ceux-ci, par séries graduelles, ont besoin les uns des autres, puis aussi des plantes, lesquelles à leur tour ont besoin du sol, de l'eau, des éléments chimiques et de leurs combinaisons, de la planète, du soleil,

de la rotation et de la course de la terre autour de celui-ci, de l'obliquité de l'écliptique, etc., etc. — Au fond, la raison en est que la volonté doit se nourrir d'elle-même, puisque, hors d'elle, il n'y a rien, et qu'elle est *une volonté affamée. De là cette anxiété et cette souffrance qui la caractérisent.*

Ainsi, la connaissance de l'unité de la volonté comme chose en soi, dans la variété et la multiplicité infinie des phénomènes, nous donne seule la vraie explication de cette analogie merveilleuse, et qu'on ne peut méconnaître, entre toutes les productions de la nature, de cette ressemblance de famille qui les fait considérer comme *des variations d'un même thème*, qui n'est pas donné. De même, par la connaissance claire et profonde de cette harmonie, de cet enchaînement essentiel de toutes les parties qui constituent le monde, de cette nécessité de leur gradation que nous avons examinée plus haut, nous est ouverte une vue véritable et assez claire sur la nature intime et la signification de l'indéniable finalité de tous les produits naturels organiques, finalité qu'aussi bien nous admettons *a priori* dans cette étude et cette analyse.

Cette adaptation finale offre un double caractère : d'une part, elle est intime, c'est-à-dire qu'elle est une disposition de toutes les parties d'un organisme particulier, faite de sorte que la convenance de cet organisme et de son genre en résulte et apparaisse, par suite, comme le but de cette disposition. D'autre part, cette adaptation est extérieure, c'est-à-dire qu'elle est une relation de la nature inorganique avec la nature organique en général, ou aussi de quelques parties de la nature entre elles, qui rend possible la conservation de l'ensemble de la nature organique, ou de quelques espèces particulières. Aussi en concluons-nous que cette relation est un moyen pour atteindre cette fin. (*Monde*, I, 157-9.)

Mais parfois cette adaptation réciproque, cette conformation des phénomènes les uns aux autres, conformation qui procède de l'unité de la volonté, ne réussissent pas à faire disparaître le conflit dont nous parlions tout à l'heure, qui *se traduit par une lutte générale dans la nature et qui tient à l'essence de la volonté. L'harmonie ne s'étend que dans les limites où elle est nécessaire à l'existence et à la subsistance du monde et des créatures*, qui, sans l'harmonie, auraient

déjà péri depuis longtemps. Voilà pourquoi cette harmonie se borne à garantir la conservation et les conditions générales d'existence à l'espèce, non à l'individu. *Si donc, grâce à l'harmonie et à l'adaptation, les espèces dans le monde organique, les forces générales de la nature dans le monde inorganique, coexistent les unes avec les autres et même se prêtent mutuellement appui, en revanche la lutte intime de la volonté qui s'objective dans toutes ces idées se traduit dans la guerre à mort — guerre sans trêve — que se font les individus de ces espèces et dans le conflit éternel et réciproque des phénomènes des forces naturelles ; nous avons d'ailleurs déjà indiqué ce point. Le théâtre et l'enjeu de cette lutte, c'est la matière dont ils se disputent la possession.* (*Monde*, I, 166-7.)

IV

« LA POURSUITE SANS BUT »

A) L'ABSURDE : « L'EFFORT CONTINUUEL
JOINT A L'IMPOSSIBILITÉ
D'ATTEINDRE LE BUT »

L'acte isolé d'un individu conscient (qui n'est lui-même qu'un phénomène de la volonté, chose en soi) nécessite un motif, et n'aurait pas lieu sans cela. Mais de même que la cause matérielle détermine seulement le temps, le lieu et la matière où se manifestera telle ou telle force physique, de même le motif ne détermine dans l'acte volontaire d'un sujet conscient que le temps, le lieu et les circonstances, différentes pour chaque acte. Il ne détermine pas le fait même que cet être veut, soit en général, soit dans ce cas particulier. C'est là une manifestation de son caractère intelligible : celui-ci est la volonté même, la chose en soi ; il n'a pas de cause, étant hors du domaine où règne le principe de raison. Ainsi, l'homme a toujours un but et des motifs qui règlent ses actions : il peut toujours rendre compte de sa conduite dans chaque cas. Mais demandez-lui pourquoi il veut, ou pourquoi il veut être, d'une manière générale : il ne saura que répondre ; la question lui semblera même absurde. Il montrera par là qu'il a conscience de n'être que volonté, qu'il regarde ses volitions comme se comprenant d'elles-mêmes, et n'a besoin que pour ses actions particulières, et pour le moment où elles ont lieu, de la détermination spéciale des motifs.

L'absence de tout but et de toute limite est, en effet, essen-

tielle à la volonté en soi, qui est un effort sans fin. Nous avons déjà touché plus haut à la question, en parlant de la force centrifuge : le fait se manifeste aussi, sous sa forme la plus simple, au plus bas degré d'objectivité de la volonté, dans la pesanteur ; on y voit nettement l'effort continu, joint à l'impossibilité d'atteindre le but. Supposons que, comme elle y tend, toute la matière existante ne forme qu'une masse : à son intérieur, la pesanteur qui tendrait vers le centre, continuerait à lutter contre l'impénétrabilité, sous forme de rigidité ou d'élasticité. L'effort de la matière ne peut qu'être continu, il ne peut être jamais réalisé ni satisfait. C'est ce qu'il a de commun avec toutes les forces qui sont des manifestations de la volonté : le but qu'elle atteint n'est jamais que le point de départ d'une carrière nouvelle, et cela à l'infini. La plante, qui est une de ces manifestations, se développe, et forme, du bourgeon primitif, la tige, les feuilles, les fleurs, les fruits : mais le fruit est lui-même l'origine d'un nouveau bourgeon, d'un nouvel individu, qui recommence à parcourir la vieille carrière, et cela éternellement. Il en est de même du cours de la vie chez les animaux : la procréation en est le plus haut point ; cet acte accompli, la vie du premier individu s'éteint plus ou moins vite, pendant qu'un autre assure à la nature la conservation de l'espèce, et recommence le même phénomène. C'est encore une simple manifestation de cet effort et de ce mouvement perpétuels que le renouvellement continu de la matière dans chaque organisme ; les physiologistes n'y voient plus aujourd'hui un renouvellement nécessaire de la matière consommée par le mouvement : l'usure possible de la machine ne saurait équivaloir à l'apport constant de la nourriture ; un éternel devenir, un écoulement sans fin, voilà ce qui caractérise les manifestations de la volonté. Il en est aussi de même des efforts et des désirs de l'homme : leur accomplissement, but suprême de la volonté, miroite devant nous ; mais, dès qu'ils sont atteints, ils ne sont plus les mêmes ; on les oublie, ils deviennent des vieilleries, et, qu'on se le cache ou non, on finit toujours par les mettre de côté, comme des illusions disparues. Trop heureux celui qui garde encore un désir et une aspiration : il pourra continuer ce passage éternel du désir à sa réalisation, et de cette réalisation à un nouveau désir ; quand ce

passage est rapide, il est le bonheur ; il est la douleur s'il est lent. Mais au moins il n'est pas cette immobilité qui produit un ennui affreux et paralysant, un désir sourd sans objet déterminé, une langueur mortelle. — *En résumé, la volonté sait toujours, quand la conscience l'éclaire, ce qu'elle veut à tel moment et à tel endroit ; ce qu'elle veut en général, elle ne le sait jamais.* (Monde, I, 168-70.)

B) L'APPARITION DE LA CONNAISSANCE DANS LE MONDE

Puisque tout corps peut être considéré comme phénomène d'une volonté, et que la volonté se présente nécessairement comme une tendance, l'état primitif de tout corps céleste condensé en sphère ne peut être le repos, mais le mouvement, la tendance à progresser, sans arrêt et sans but, dans l'espace infini... Conformément à ces vues, les astronomes soupçonnent l'existence d'un soleil central ; ils ont observé aussi l'éloignement progressif de tout notre système solaire, et peut-être même de l'ensemble du groupe stellaire auquel appartient le soleil ; on peut conclure de là une marche générale de toutes les étoiles fixes, y compris le soleil central, ce qui, dans l'espace infini, perd toute signification (car le mouvement ne se distingue pas du repos dans l'espace absolu), et exprime, comme nous les avons déjà vus s'exprimer directement par l'effort et la poursuite sans but, ce néant, cette absence de fin, que la conclusion du présent livre nous fera reconnaître constamment dans les aspirations de la volonté, quels que soient ses phénomènes...

Ainsi, nous avons vu, au degré le plus bas, la volonté nous apparaît, comme une poussée aveugle, comme un effort mystérieux et sourd, éloigné de toute conscience immédiate. C'est l'espèce la plus simple et la plus faible de ses objectivations. En tant que poussée aveugle et effort inconscient, elle se manifeste dans toute la nature inorganique, dans toutes les forces premières, dont c'est le rôle de la physique et de la chimie de chercher à connaître les lois, et dont chacune nous apparaît dans des millions de phénomènes tout à fait semblables et réguliers, ne portant aucune trace de caractère individuel ; elle se multiplie à travers

l'espace et le temps, c'est-à-dire le « principe d'individuation », comme une image dans les facettes d'une coupe.

Plus évidente à mesure qu'elle s'élève de degré en degré dans son objectivation, la volonté agit cependant aussi dans le règne végétal, où le lien des phénomènes n'est plus, à proprement parler, une cause, mais une excitation ; elle est absolument inconsciente, semblable à une force obscure. Nous la retrouvons encore dans la partie végétative des phénomènes animaux, dans la production et dans le développement de chaque animal, de même que dans l'entretien de son économie intérieure ; là, de même, ce sont de simples excitations qui déterminent sa manifestation. Les degrés de plus en plus élevés de l'objectivité de la volonté conduisent finalement au point où l'individu, qui représente l'idée, ne pouvait plus se procurer, par le simple mouvement résultant d'une excitation, la nourriture qu'il doit s'assimiler ; car il faut bien que quelque excitation de ce genre intervienne, et entre toutes, ici, la nourriture est plus spécialement indiquée ; la diversité toujours croissante des phénomènes individuels donne lieu à une telle foule et à une telle mêlée, qu'ils se gênent mutuellement et que la chance, de laquelle l'individu mû par simple excitation est condamné à attendre sa nourriture, deviendrait ici trop peu favorable. L'animal, dès l'instant où il sort de l'œuf ou des flancs de sa mère, doit pouvoir chercher et choisir les éléments de sa nourriture. De là vient la nécessité de la locomotion déterminée par des motifs, et, pour cela, celle de la connaissance, qui intervient, à ce degré d'objectivation de la volonté, comme un auxiliaire indispensable à la conservation de l'individu et à la propagation de l'espèce. Elle apparaît, représentée par le cerveau ou par un gros ganglion, de même que toute autre tendance ou destination de la volonté, lorsqu'elle s'objective, est représentée par un organe, c'est-à-dire se manifeste à la perception sous la forme d'un organe. — Mais, dès que cet auxiliaire est intervenu, le monde comme représentation surgit tout à coup, avec toutes ses formes d'objet et de sujet, de temps, d'espace, de pluralité et de causalité. *Le monde se manifeste alors sous sa seconde face.* Jusqu'ici il était uniquement volonté, maintenant il est aussi représentation, objet du sujet connaissant. La volonté, qui développait auparavant

son effort, dans les ténèbres, avec une sûreté infaillible, arrivée à ce degré, s'est munie d'un flambeau, qui lui était nécessaire pour écarter le désavantage résultant, pour ses phénomènes les plus parfaits, de leur surabondance et de leur variété. La sûreté, *la régularité impeccable avec laquelle elle procédait, dans le monde inorganique comme dans le règne végétal, en qualité de tendance aveugle, provient de ce que, au début, elle était seule à agir, sans le concours mais aussi sans l'embarras que lui apporte un nouveau monde tout différent, celui de la représentation : bien qu'il reflète l'essence même de la volonté, il a pourtant une tout autre nature, et intervient maintenant dans l'enchaînement de ses phénomènes.* (Monde, I, 153-5.)

La connaissance, en général, raisonnée aussi bien que purement intuitive, jaillit donc de la volonté et appartient à l'essence des degrés les plus hauts de son objectivation, comme un moyen de conservation de l'individu et de l'espèce, aussi bien que tout organe du corps. *Originellement attachée au service de la volonté et à l'accomplissement de ses desseins, elle reste presque continuellement prête à la servir ;* ainsi en est-il chez tous les animaux et chez presque tous les hommes. Pourtant nous verrons, au III^e livre, comment chez quelques hommes la connaissance peut s'affranchir de cette servitude, rejeter ce joug et rester purement elle-même, indépendante de tout but volontaire, comme pur et clair miroir du monde : c'est de là que procède l'art. Enfin, dans le IV^e livre, nous verrons comment cette sorte de connaissance quand elle réagit sur la volonté, peut entraîner sa disparition, c'est-à-dire la résignation qui est le but final, l'essence intime de toute vertu et de toute sainteté, et la délivrance du monde. (Monde, I, 157.)

TROISIÈME PARTIE

L'ART OU LE MONDE CONTEMPLÉ

PREMIÈRE LIBÉRATION DU VOULOIR-VIVRE

I

L'ÉTAT DE PURE CONNAISSANCE

A) LA VUE DES CHOSES « SELON CE QU'ELLES SONT EN SOI ET PAR SOI »

I. LA CONTEMPLATION DÉSENTÉRESSÉE ET L'IDÉE PLATONICIENNE

Lorsque, s'élevant par la force de l'intelligence, on renonce à considérer les choses de la façon vulgaire ; lorsqu'on cesse de rechercher à la lumière des différentes expressions du principe de raison les seules relations des objets entre eux, relations qui se réduisent toujours, en dernière analyse, à la relation des objets avec notre volonté propre, c'est-à-dire lorsqu'on ne considère plus ni le lieu, ni le temps, ni le pourquoi, ni l'à-quoi-bon des choses, mais purement et simplement leur nature ; lorsqu'en outre on ne permet plus ni à la pensée abstraite, ni aux principes de la raison, d'occuper la conscience, mais qu'au lieu de tout

cela, on tourne toute la puissance de son esprit vers l'intuition ; lorsqu'on s'y engloutit tout entier et que l'on remplit toute sa conscience de la contemplation paisible d'un objet naturel actuellement présent, paysage, arbre, rocher, édifice ou tout autre ; du moment qu'on se perd dans cet objet, comme disent avec profondeur les Allemands, c'est-à-dire du moment qu'on oublie son individu, sa volonté et qu'on ne subsiste que comme sujet pur, comme clair miroir de l'objet, de telle façon que tout se passe comme si l'objet existait seul, sans personne qui le perçoive, qu'il soit impossible de distinguer le sujet de l'intuition elle-même et que celle-ci comme celui-là se confondent en un seul être, en une seule conscience entièrement occupée et remplie par une vision unique et intuitive ; lorsque enfin l'objet s'affranchit de toute relation avec ce qui n'est pas lui et le sujet, de toute relation avec la volonté : alors, ce qui est ainsi connu, ce n'est plus la chose particulière en tant que particulière, c'est l'Idée, la forme éternelle, l'objectivité immédiate de la volonté ; à ce degré par suite, celui qui est ravi dans cette contemplation n'est plus un individu (car l'individu s'est anéanti dans cette contemplation même), c'est le sujet connaissant pur, affranchi de la volonté, de la douleur et du temps. (*Monde*, I, 183-4.)

2. LES DEUX EXISTENCES

Avec cette disparition de la volonté hors de la conscience coïncide la suppression de l'individualité et des tristesses, des misères qui l'accompagnent. Aussi ai-je décrit ce pur sujet de la connaissance, qui seul demeure alors, comme l'œil du monde : cet œil, quoique avec plus ou moins de clarté, regarde en toute créature vivante ; il est à l'abri de la naissance et de la mort, et ainsi, identique à lui-même, toujours un, toujours le même, il est le support du monde des idées permanentes, c'est-à-dire de l'objectivité adéquate de la volonté, tandis que le sujet individuel, troublé dans sa connaissance par cette individualité même sortie de la volonté, n'a pour objet que des choses isolées et est passager comme elles. — Au sens ici marqué on peut attribuer à tout homme deux existences. En tant que volonté, c'est-à-dire en tant qu'individu, il est une créature une, exclu-

sivement une, et comme tel il a suffisamment à faire et à souffrir. Comme contemplateur purement objectif, il est le pur sujet de la connaissance, dans la conscience duquel seulement le monde objectif existe ; comme tel, il est toutes les choses, en tant qu'il les perçoit, et leur existence en lui ne comporte ni gêne ni fardeau. C'est en effet sa propre existence, puisqu'elle est tout entière contenue dans sa représentation : mais ici elle est dégagée de la volonté. En tant au contraire qu'elle est volonté, elle n'est pas en lui. *Chacun est heureux, quand il est toutes choses ; et malheureux, quand il n'est plus qu'individu.* — Il suffit à toute condition, à toute créature, à toute scène de la vie, d'être conçue objectivement, d'être décrite par le pinceau ou par la parole, pour sembler intéressante, délicieuse, enviable. Aussi Goethe dit-il : « Ce qui nous contrarie dans la vie, nous fait plaisir dans un tableau. »

Dans ma jeunesse, il y a eu une période pendant laquelle je m'efforçais sans cesse de me contempler, de me dépeindre du dehors, moi-même et mes actions : c'était sans doute pour me les rendre supportables.

Comme les considérations que j'expose ici n'ont jamais été discutées avant moi, je veux y joindre quelques explications psychologiques.

Dans l'intuition directe du monde et de la vie, nous ne considérons d'ordinaire les choses que dans leurs relations, c'est-à-dire dans leur existence relative et non absolue. Nous regarderons par exemple des maisons, des vaisseaux, des machines, avec la pensée de leur destination et de leur appropriation à cette fin ; nous regarderons des hommes avec la pensée de leurs rapports avec nous, s'il en existe, puis de leurs rapports mutuels, dans leur conduite et dans leur activité, dans leur condition, et dans leur métier, ou encore dans les aptitudes qu'ils y montrent, etc. Nous pouvons pousser l'examen de ces relations plus ou moins loin, le poursuivre jusqu'aux anneaux les plus reculés de leur chaîne : la recherche gagnera ainsi en précision et en étendue ; mais l'espèce et la qualité en demeurera toujours la même. C'est toujours la considération des choses dans leurs relations, bien plus, par le moyen de ces relations, c'est-à-dire d'après le principe de raison. C'est à ce genre de considérations que nous nous adonnons le plus souvent

et, en règle générale, je crois même les hommes incapables pour la plupart de se livrer à aucun autre. — Mais nous arrive-t-il par exception d'éprouver une élévation momentanée de l'intensité de notre intelligence intuitive ; aussitôt nous voyons les choses d'un tout autre œil : nous ne les concevons plus alors d'après leurs relations, mais selon ce qu'elles sont en soi et par soi, et soudain, avec leur existence relative, nous percevons encore leur existence absolue. Chaque individu représente aussitôt son espèce, et ce qui s'offre à notre esprit, c'est ce qu'il y a de général en chaque être. Ce que nous reconnaissons donc ainsi, ce sont les idées des choses, et la science qui s'exprime par ces idées est bien plus haute que la simple connaissance des relations. Notre être aussi se dégage en même temps des relations et nous sommes devenus du coup le pur sujet de la connaissance. — Quant aux causes de cet état exceptionnel, ce doivent être certains phénomènes psychologiques intérieurs, qui purifient et élèvent l'activité cérébrale au degré nécessaire pour provoquer ce flux soudain d'intelligence. La condition extérieure est que nous soyons entièrement étrangers à la scène contemplée, que nous en demeurions complètement détachés, et que nous n'y soyons nullement impliqués pour une part active. (*Monde*, III, 183-5.)

B) LA PENSÉE ARRACHÉE A L'ÉGOÏSME ET LA JOIE

« L'ŒIL UNIQUE DU MONDE »

Nous avons trouvé dans la contemplation esthétique deux éléments inséparables : la connaissance de l'objet considéré non comme chose particulière, mais comme idée platonicienne, c'est-à-dire comme forme permanente de toute une espèce de choses ; puis la conscience, celui qui connaît, non point à titre d'individu, mais à titre de sujet connaissant pur, exempt de volonté. Nous avons également vu la condition nécessaire pour que ces deux éléments se montrent toujours réunis : il faut renoncer à la connaissance liée au principe de raison, laquelle cependant est seule valable pour le service de la volonté comme pour la science...

Tout vouloir procède d'un besoin, c'est-à-dire d'une privation, c'est-à-dire d'une souffrance. La satisfaction y met fin ; mais pour un désir qui est satisfait, dix au moins sont contrariés ; de plus, le désir est long, et ses exigences tendent à l'infini ; la satisfaction est courte, et elle est parcimonieusement mesurée. Mais ce contentement suprême lui-même n'est qu'apparent : le désir satisfait fait place aussitôt à un nouveau désir ; le premier est une déception reconnue, le second est une déception non encore reconnue. La satisfaction d'aucun souhait ne peut procurer de contentement durable et inaltérable. C'est comme l'aumône qu'on jette à un mendiant : elle lui sauve aujourd'hui la vie pour prolonger sa misère jusqu'à demain. — Tant que notre conscience est remplie par notre volonté, tant que nous sommes asservis à l'impulsion du désir, aux espérances et aux craintes continuelles qu'il fait naître, tant que nous sommes sujets du vouloir, il n'y a pour nous ni bonheur durable, ni repos. Pour suivre ou fuir, craindre le malheur ou chercher la jouissance, c'est en réalité tout un : l'inquiétude d'une volonté toujours exigeante, sous quelque forme qu'elle se manifeste, emplit et trouble sans cesse la conscience ; or sans repos le véritable bonheur est impossible. Ainsi le sujet du vouloir ressemble à Ixion attaché sur une roue qui ne cesse de tourner, aux Danaïdes qui puisent toujours pour emplir leur tonneau, à Tantale éternellement altéré.

Mais vienne une occasion extérieure ou bien une impulsion interne qui nous enlève bien loin de l'infini torrent du vouloir, qui arrache la connaissance à la servitude de la volonté, désormais notre attention ne se portera plus sur les motifs du vouloir ; elle concevra les choses indépendamment de leur rapport avec la volonté, c'est-à-dire qu'elle les considérera d'une manière désintéressée, non subjective, purement objective ; elle se donnera entièrement aux choses, en tant qu'elles sont de simples représentations, non en tant qu'elles sont des motifs : nous aurons alors trouvé naturellement et d'un seul coup ce repos que, durant notre premier asservissement à la volonté, nous cherchions sans cesse et qui nous fuyait toujours ; nous serons parfaitement heureux. Tel est l'état exempt de douleur qu'Épicure vantait si fort comme identique au souverain bien et à la condition divine : car tant qu'il dure nous échappons à l'oppression humiliante

de la volonté ; nous ressemblons à des prisonniers qui fêtent un jour de repos, et notre roue d'Ixion ne tourne plus.

Mais cet état est justement celui que j'ai signalé tout à l'heure à titre de condition de la connaissance de l'idée ; c'est la contemplation pure, c'est le ravissement de l'intuition, c'est la confusion du sujet et de l'objet, c'est l'oubli de toute individualité, c'est la suppression de cette connaissance qui obéit au principe de raison et qui ne conçoit que des relations ; c'est le moment où une seule et identique transformation fait de la chose particulière contemplée l'idée de son espèce, de l'individu connaissant, le pur sujet d'une connaissance affranchie de la volonté ; désormais sujet et objet échappent, en vertu de leur nouvelle qualité, au tourbillon du temps et des autres relations. Dans de telles conditions, il est indifférent d'être dans un cachot ou dans un palais pour contempler le coucher du soleil.

Une impulsion intérieure, une prépondérance de la connaissance sur le vouloir peuvent, quelles que soient les circonstances concomitantes, occasionner cet état. Ceci nous est attesté par ces merveilleux *peintres hollandais* qui ont contemplé d'une intuition si objective les objets les plus insignifiants et qui nous ont donné dans leurs tableaux d'intérieur une preuve impérissable de leur objectivité, de leur sérénité d'esprit ; un homme de goût ne peut contempler leur peinture sans émotion, car elle trahit une âme singulièrement tranquille, sereine et affranchie de la volonté ; un pareil état était nécessaire pour qu'ils pussent contempler d'une manière si objective, étudier d'une façon si attentive des choses si insignifiantes et enfin exprimer cette intuition avec une exactitude si judicieuse : d'ailleurs, en même temps que leurs œuvres nous invitent à prendre notre part de leur sérénité, il arrive que notre émotion s'accroît aussi par contraste : car souvent notre âme se trouve alors en proie à l'agitation et au trouble qu'y occasionne la violence du vouloir. C'est dans ce même esprit que des peintres de paysage, particulièrement Ruysdael, ont souvent peint des sites parfaitement insignifiants, et ils ont par là même produit le même effet d'une manière plus agréable encore.

Il n'y a que la force intérieure d'une âme artiste pour

produire de si grands effets ; mais cette impulsion objective de l'âme se trouve facilitée et favorisée par les objets extérieurs qui s'offrent à nous, par l'exubérance de la belle nature qui nous invite et qui semble nous contraindre à la contempler. Une fois qu'elle s'est présentée à notre regard, elle ne manque jamais de nous arracher, ne fût-ce que pour un instant, à la subjectivité et à la servitude de la volonté ; elle nous ravit et nous transporte dans l'état de pure connaissance. Aussi un seul et libre regard jeté sur la nature suffit-il pour rafraîchir, égayer et reconforter d'un seul coup celui que tourmentent les passions, les besoins et les soucis : l'orage des passions, la tyrannie du désir et de la crainte, en un mot toutes les misères du vouloir lui accordent une trêve immédiate et merveilleuse. C'est qu'en effet, du moment où, affranchis du vouloir, nous nous sommes absorbés dans la connaissance pure et indépendante de la volonté, nous sommes entrés dans un autre monde, où il n'y a plus rien de tout ce qui sollicite notre volonté et nous ébranle si violemment. Cet affranchissement de la connaissance nous soustrait à ce trouble d'une manière aussi parfaite, aussi complète que le sommeil et que le songe : heur et malheur sont évanouis, l'individu est oublié ; nous ne sommes plus l'individu, nous sommes pur sujet connaissant : nous sommes simplement l'œil unique du monde, cet œil qui appartient à tout être connaissant, mais qui ne peut, ailleurs que chez l'homme, s'affranchir absolument du service de la volonté ; chez l'homme toute différence d'individualité s'efface si parfaitement qu'il devient indifférent de savoir si l'œil contemplateur appartient à un roi puissant ou bien à un misérable mendiant. Car ni bonheur ni misère ne nous accompagnent à ces hauteurs. Cet asile, dans lequel nous échappons à toutes nos peines, est situé bien près de nous ; mais qui a la force de s'y maintenir longtemps ? Il suffit qu'un rapport de l'objet purement contemplé avec notre volonté ou notre personne se manifeste à la conscience : le charme est rompu ; nous voilà retombés dans la connaissance soumise au principe de raison ; nous prenons connaissance non plus de l'idée, mais de la chose particulière, de l'anneau de cette chaîne, à laquelle nous appartenons aussi nous-mêmes ; nous sommes, encore une fois, rendus à toute notre misère. — La plupart des hommes

s'en tiennent le plus souvent à cette dernière condition ; car l'objectité, c'est-à-dire le génie, leur manque totalement. C'est pour cette raison qu'ils n'aiment point à se trouver *seuls* en face de la nature : ils ont besoin d'une société, tout au moins de la société d'un livre. Chez eux en effet la connaissance ne cesse de servir la volonté : c'est pourquoi ils ne cherchent dans les objets que le rapport qu'ils peuvent y découvrir avec leur volonté ; tout ce qui ne leur offre point un rapport de cette nature provoque au fond de leur être cette plainte éternelle et désolante, pareille à l'accompagnement d'une basse : « Cela ne me sert de rien. » Aussi dès qu'ils sont seuls, le plus beau site prend-il à leurs yeux un aspect glacé, sombre, étranger, hostile.

C'est enfin *cette béatitude de la contemplation affranchie de volonté* qui répand sur tout ce qui est passé ou lointain *un charme si prestigieux* et qui nous présente ces objets dans une lumière si avantageuse ; nous sommes là dupes de nous-mêmes. Quand nous nous représentons les jours — depuis longtemps écoulés — que nous avons passés dans un endroit éloigné, ce sont les objets seuls que notre imagination évoque, et non le sujet de la volonté qui, alors comme aujourd'hui, portait avec soi le poids de ses incurables misères : elles sont oubliées, parce qu'elles ont été depuis bien souvent renouvelées. L'intuition objective agit dans le souvenir comme elle agirait sur les objets actuels, si nous prenions sur nous de nous débarrasser de la volonté et de nous livrer à cette intuition. De là vient que, lorsqu'un besoin nous tourmente plus que d'ordinaire, le souvenir des scènes passées ou lointaines passe devant nous semblable à l'image d'un paradis perdu. L'imagination évoque exclusivement la partie objective de nos souvenirs, jamais la partie individuelle ou subjective ; nous nous imaginons par suite que cette partie objective s'est autrefois présentée à nous toute pure, toute dégagée des relations importunes avec la volonté, comme son image se présente aujourd'hui à notre fantaisie : et pourtant les rapports des objets avec notre volonté ne nous avaient point causé moins de tourments alors qu'à présent. Nous pouvons, au moyen des objets présents, comme au moyen des objets éloignés, nous soustraire à tous les maux ; il suffit pour cela d'être capables de nous élever à une contemplation pure de ces objets ;

nous en arrivons ainsi à croire que ces objets seuls sont présents et que nous ne le sommes point nous-mêmes ; dans cet état nous sommes affranchis de notre triste moi ; nous sommes devenus, à titre de sujets connaissant *purs*, complètement identiques avec les objets ; autant notre misère leur est étrangère, autant en de pareils moments elle le devient à nous-mêmes. Le monde considéré comme représentation demeure seul ; *le monde comme volonté est évanoui.* (Monde, I, 202-05.)

C) L'ART « CLAIR MIROIR DE L'ÊTRE DU MONDE »

L'histoire suit le fil des événements ; elle est pragmatique, dans la mesure où elle les déduit d'après la loi de motivation, loi qui détermine les phénomènes de la volonté, lorsqu'elle est éclairée par la connaissance. Aux degrés inférieurs de son objectité, là où la volonté agit encore inconsciemment, c'est la science de la nature, en tant qu'étiologie, qui étudie les lois des modifications des phénomènes ; en tant que morphologie, elle étudie ce qu'il y a de permanent dans les phénomènes, elle simplifie sa matière presque infinie à l'aide des concepts, elle rassemble les caractères généraux pour en déduire le particulier. Enfin la mathématique étudie l'espace et le temps, formes simples, à l'aide desquelles les Idées nous apparaissent comme phénomènes multiples, appropriées à la connaissance du sujet en tant qu'individu. Toutes ces études, dont le nom générique est celui de science, se conforment en cette qualité au principe, considéré dans ses différentes expressions ; leur matière n'est toujours que le phénomène, considéré dans ses lois, dans sa dépendance et dans les rapports qui en résultent. Mais y a-t-il *une connaissance spéciale qui s'applique à ce qui dans le monde subsiste en dehors et indépendamment de toute relation, à ce qui fait à proprement parler l'essence du monde et le substratum véritable des phénomènes*, à ce qui est affranchi de tout changement et par suite connu avec une égale vérité pour tous les temps, en un mot aux Idées, lesquelles constituent l'objectité immédiate et adéquate de la chose

en soi, de la volonté ? — *Ce mode de connaissance, c'est l'art, c'est l'œuvre du génie.* L'art reproduit les idées éternelles qu'il a conçues par le moyen de la contemplation pure, c'est-à-dire l'essentiel et le permanent de tous les phénomènes du monde ; d'ailleurs, selon la matière qu'il emploie pour cette reproduction, il prend le nom d'art plastique, de poésie ou de musique. *Son origine unique est la connaissance des Idées ; son but unique, la communication de cette connaissance.* — Suivant le courant interminable des causes et des effets, tel qu'il se manifeste sous ses quatre formes, la science se trouve, à chaque découverte, renvoyée toujours et toujours plus loin ; il n'existe pour elle ni terme ni entière satisfaction (autant vaudrait chercher à atteindre à la course le point où les nuages touchent l'horizon) ; l'art, au contraire, a partout son terme. En effet, il arrache l'objet de sa contemplation au courant fugitif des phénomènes ; il le possède isolé devant lui ; et cet objet particulier, qui n'était dans le courant des phénomènes qu'une partie insignifiante et fugitive, devient pour l'art *le représentant du tout*, l'équivalent de cette pluralité infinie qui remplit le temps et l'espace. L'art s'en tient par suite à cet objet particulier ; *il arrête la roue du temps, les relations disparaissent pour lui ; ce n'est que l'essentiel, ce n'est que l'Idée qui constitue son objet.*

Nous pouvons en conséquence définir l'art : *la contemplation des choses, indépendante du principe de raison ;* il s'oppose ainsi au mode de connaissance, ci-dessus défini, qui conduit à l'expérience et à la science. On peut comparer ce dernier mode de connaissance à une ligne horizontale qui court indéfiniment ; quant à l'art, c'est une ligne perpendiculaire qui coupe facultativement la première en un point ou en un autre... — Ce n'est que par cette contemplation pure et tout entière absorbée dans l'objet que l'on conçoit les idées ; *l'essence du génie consiste dans une aptitude éminente à cette contemplation ; elle exige un oubli complet de la personnalité et de ses relations ;* ainsi la généralité n'est pas autre chose que l'objectivité la plus parfaite, c'est-à-dire la direction objective de l'esprit, opposée à la direction subjective qui aboutit à la personnalité, c'est-à-dire à la volonté. Par suite, la généralité consiste dans une aptitude à se maintenir dans l'intuition pure et à s'y perdre, à affran-

chir de l'esclavage de la volonté la connaissance qui lui était originairement asservie ; ce qui revient à *perdre complètement de vue nos intérêts, notre volonté, nos fins* : nous devons pour un temps *sortir absolument de notre personnalité*, n'être plus que sujet connaissant pur, *œil limpide de l'univers entier*, et cela non pour un instant, mais pour aussi longtemps et avec autant de réflexion qu'il est nécessaire pour réaliser notre conception à l'aide d'un art déterminé ; il faut « fixer en des formules éternelles ce qui flotte dans le vague des apparences ».

C'est à croire que, pour que le génie se manifeste dans un individu, cet individu doit avoir reçu en partage une somme de connaissance cognitive qui excède de beaucoup celle qui est nécessaire pour le service d'une volonté individuelle. — Par là s'explique la vivacité que les hommes de génie poussent parfois jusqu'à la turbulence : le présent leur suffit rarement, parce qu'il ne remplit point leur conscience ; de là leur inquiétude sans répit ; de là leur tendance à poursuivre sans cesse des objets nouveaux et dignes d'étude, à souhaiter enfin, presque toujours sans succès, des êtres qui leur ressemblent, qui soient à leur taille et qui les puissent comprendre. Le vulgaire, au contraire, pleinement repu et satisfait de la routine actuelle, s'y absorbe ; il trouve partout des égaux ; de là cette satisfaction particulière qu'il éprouve dans le train de la vie et que le génie ne connaît pas. (*Monde*, I, 190-2.)

II

LE GÉNIE

A) SES CARACTÉRISTIQUES

I. L'HOMME ORDINAIRE ET L'HOMME DE GÉNIE

L'homme ordinaire, ce produit industriel que la nature fabrique à raison de plusieurs milliers par jour, est, comme nous l'avons dit, incapable, tout au moins d'une manière continue, de *cette aperception complètement désintéressée* à tous égards qui constitue à proprement parler la *contemplation* : il ne peut porter son attention sur les choses que dans la mesure où elles ont un certain rapport avec sa propre volonté, quelque lointain que soit ce rapport. Comme, à ce point de vue, où la connaissance des relations est seule nécessaire, le concept abstrait de la chose est suffisant et le plus souvent préférable, l'homme ordinaire ne s'attarde point longtemps à la contemplation pure ; par suite, il n'attache point longtemps ses regards sur un objet : mais, dès qu'une chose s'offre à lui, il cherche bien vite le concept sous lequel il la pourra ranger (comme le paresseux cherche une chaise), puis il ne s'y intéresse pas davantage. C'est pourquoi il en a si vite fini avec toutes choses, avec les œuvres d'art, avec les beautés de la nature, avec le spectacle vraiment intéressant de la vie universelle, considérée dans les scènes multiples. *Il ne s'attarde pas : il ne cherche que son chemin dans la vie.* La connaissance des Idées est nécessairement intuitive, et non abstraite ; la connaissance propre au génie serait donc restreinte à l'idée des objets

effectivement présents à la personne de l'auteur ; elle se rattacherait à la chaîne des circonstances qui l'ont elle-même amenée ; mais, grâce à l'imagination, l'horizon s'étend bien au delà de l'expérience actuelle et personnelle de l'homme de génie ; il se trouve ainsi en état, étant donné le peu qui tombe sous son aperception réelle, de *construire tout le reste* et d'évoquer ainsi devant lui presque toutes les images que peut offrir la vie. D'ailleurs, les objets réels ne sont presque toujours que des *exemplaires très défectueux de l'idée* qui s'y manifeste : l'imagination est, par suite, nécessaire au génie pour *voir dans les choses non ce que la nature y a effectivement mis, mais plutôt ce qu'elle s'efforçait d'y réaliser* et ce qu'elle n'eût point manqué d'amener à l'acte, sans ce conflit entre ses formes dont nous avons parlé dans le livre précédent. Nous reviendrons plus tard sur ce point, lorsque nous étudierons la sculpture. L'imagination agrandit donc le cercle de vision du génie, elle l'étend au delà des objets qui s'offrent effectivement à sa personne, et cela au point de vue de la qualité comme de la quantité. Par conséquent, une puissance extraordinaire d'imagination est le corrélatif et même la condition du génie. Mais on ne peut point réciproquement conclure de celle-là à celui-ci ; disons plus, les hommes même d'une intelligence ordinaire peuvent avoir beaucoup d'imagination. En effet, si l'on peut considérer un objet réel de deux façons opposées, à la manière pure et objective, comme fait le génie qui en saisit l'Idée, ou bien à la manière commune et simplement dans les relations qu'il a avec les autres objets et avec notre propre volonté, il n'est pas moins possible de considérer également de deux manières un produit de l'imagination. Considéré au premier point de vue, c'est un moyen pour arriver à la *connaissance de l'idée dont la communication constitue l'œuvre d'art*, ou tout au plus encore ce qui pourrait par hasard le devenir ; il prend, dans le sens le plus large du mot, des indications topographiques : mais il ne perd pas son temps à contempler la vie pour elle-même. Au contraire, chez l'homme de génie, la faculté de connaître, grâce à son hypertrophie, se soustrait pour quelque temps au service de la volonté ; par suite, *il s'arrête à contempler la vie pour elle-même*, il s'efforce de concevoir l'Idée de chaque chose, non ses relations avec les autres

choses : dans cette recherche, *il néglige fréquemment de considérer son propre chemin dans la vie et il s'y conduit le plus souvent d'une manière assez gauche*. Pour les hommes ordinaires, la faculté de connaître est la lanterne qui éclaire le chemin ; pour l'homme de génie, c'est le soleil qui révèle le monde. *Cette manière si différente d'envisager le monde se manifeste bien vite, même physiquement*. L'homme chez qui le génie respire et travaille se distingue aisément, à son regard qui est également vif et ferme, qui porte la marque de l'intuition, de la contemplation ; c'est ce que nous pouvons constater par les portraits du peu d'hommes de génie que la nature produit de temps en temps sur d'innombrables millions d'individus : au contraire dans le regard des autres, s'il n'est ni insignifiant ni atone, on voit facilement un caractère tout opposé à celui de la contemplation, je veux dire la curiosité, le furetage. (*Monde*, I, 192-4.)

2. L'HOMME PRATIQUE, LE TALENT ET LE GÉNIE ACTION ET CRÉATION

L'intellect de l'homme anormal, rigoureusement lié au service de la volonté, ne s'occupe par suite que de la réception des motifs et semble être comme l'ensemble des fils propres à mettre en mouvement chacune des marionnettes sur le théâtre du monde. De là, chez la plupart des hommes, cet air grave, sec, posé, que surpasse seul le sérieux des animaux, incapables de rire. Le génie, au contraire, avec son intellect dégagé de toute entrave, fait l'effet d'un acteur vivant placé au milieu des grandes poupées du fameux théâtre de marionnettes de Milan : seul à comprendre tout le mécanisme, il aurait plaisir à s'échapper un instant de la scène pour aller dans une loge jouir du spectacle : c'est la réflexion géniale. — Mais l'homme même le plus intelligent et le plus raisonnable, celui qu'on peut presque appeler du nom de sage, est très différent du génie : son intellect conserve une tendance pratique, soucieux de choisir les fins les meilleures, les moyens plus convenables, et ne cesse pas de demeurer ainsi au service de la volonté, de suivre dans son activité l'impulsion naturelle. Le sérieux ferme et pratique dans la vie, que les Romains désignaient par le terme de *gravitas*, suppose que l'intellect n'abandonne pas

le service de la volonté pour s'égarer à la recherche de ce qui ne s'y rapporte pas : aussi ne comporte-t-il pas *cette séparation de l'intellect et de la volonté qui est la condition du génie*. Si l'homme doué d'une intelligence même éminente est propre à rendre de grands services dans la pratique, c'est justement parce que les objets sont un vif stimulant pour sa volonté et l'excitent à poursuivre sans relâche l'étude de leurs relations et de leurs rapports. Son intellect est donc étroitement soudé à sa volonté. L'homme de génie, au contraire, voit flotter devant son esprit le phénomène du monde, dans la conception objective qu'il s'en fait, comme un objet de contemplation, comme une substance étrangère, qui élimine la volonté de la conscience. *C'est là le point autour duquel roule la différence qui sépare la capacité d'agir de celle de produire*. La dernière demande l'objectivité et la profondeur de la connaissance, dont la condition préalable est la rupture complète entre l'intellect et la volonté ; la première au contraire réclame l'application de la connaissance, la présence d'esprit et la résolution, c'est-à-dire pour l'intellect la nécessité de pourvoir sans relâche aux exigences de la volonté. Là où le lien entre l'intellect et la volonté est brisé, l'intellect, détourné de sa destination naturelle, négligera le service de la volonté ; même dans un moment de danger, par exemple, il se précipitera de son affranchissement, et ne pourra s'empêcher de considérer le côté pittoresque des choses environnantes d'où vient le péril imminent qui menace sa personne. L'intellect de l'homme raisonnable et judicieux est au contraire toujours à son poste, fixé sur les événements et les dispositions qu'ils réclament : en toute circonstance, il décidera et exécutera les mesures les plus convenables ; jamais il ne se laissera aller à ces excentricités, à ces méprises personnelles, à ces sottises même auxquelles le génie est exposé par la condition de son intellect, qui, loin d'être exclusivement le guide et le gardien de sa volonté, appartient plus ou moins à l'objectivité pure. Le contraste des deux genres d'aptitude si différents que nous venons d'examiner ici sous une forme abstraite a été personnifié par Goethe dans l'opposition des caractères du Tasse et d'Antonio. La parenté souvent signalée du génie et de la folie repose avant tout sur cette séparation essentielle au génie,

mais pourtant contraire à la nature, de l'intellect d'avec la volonté. Mais cette séparation même n'est nullement due à ce que le génie est accompagné d'une intensité moindre de la volonté, puisqu'au contraire il suppose un caractère violent et passionné. La vraie raison en est que l'homme remarquable dans la pratique, l'homme d'action, possède seulement la mesure entière et complète d'intellect exigée pour une volonté énergique, ce qui n'est pas même le cas pour la plupart des hommes ; tandis que le *génie consiste dans une proportion véritablement excessive et anormale d'intellect, et telle qu'aucune volonté n'en a besoin pour son usage*. Aussi les hommes capables de produire des œuvres réelles sont-ils mille fois plus rares que les hommes d'action. C'est cet excès même qui confère à l'intellect cette prépondérance marquée, qui lui permet de se détacher de la volonté, et alors, sans souci de son origine, d'entrer librement en jeu par sa propre force, en vertu de sa propre élasticité ; ainsi naissent les *créations* du génie...

Ainsi l'homme simplement pratique applique son intellect à l'usage que la nature lui a marqué, c'est-à-dire à concevoir les relations des choses, soit entre elles, soit avec la volonté du sujet connaissant. Le génie l'applique au contraire et sans souci de cette destination, à concevoir l'essence objective des choses. Son cerveau ne lui appartient donc pas, il appartient au monde, qu'il doit contribuer à éclairer en quelque façon. *De là naîtront pour l'individu ainsi doué des inconvénients multiples* ; car son intellect montrera d'une manière générale les défauts attachés à tout instrument qu'on emploie à un usage pour lequel il n'a pas été fait. Tout d'abord il sera en quelque sorte le serviteur de deux maîtres : à toute occasion, il s'affranchit du service conforme à sa destination, pour courir à ses propres fins ; il lui arrive souvent et mal à propos de laisser la volonté dans l'embarras, et cet individu si éminent devient aussi plus ou moins impropre à la vie ; bien plus, par sa conduite il semble toucher parfois à la folie. Puis, en vertu de sa haute faculté de connaissance, il apercevra dans les choses plutôt le général que le particulier, et c'est surtout la connaissance du particulier que demande le service de la volonté. Quand ensuite, à l'occasion, cette connaissance d'une élévation démesurée se tournera tout entière, de toute son énergie,

vers les intérêts et les misères de la volonté, *il lui arrivera facilement d'en prendre une idée trop vive, de voir sous des couleurs trop crues, dans un jour trop intense, sous un grossissement énorme, et l'individu ne pourra tomber que dans l'extrême*. Ajoutez encore les explications suivantes. Toute grande œuvre théorique, de quelque genre qu'elle soit, demande pour être produite, de la part de son auteur, qu'il dirige toutes les forces de son énergie vers un seul point, qu'il les y fasse converger et les y concentre avec tant de force, de fermeté et de persistance, que tout le reste du monde disparaisse à ses yeux et que son sujet remplisse pour lui toute la réalité. Mais cette même grande et *puissante concentration, l'un des privilèges du génie*, se produit aussi parfois pour les objets de la réalité, pour les intérêts de la vie quotidienne : portés alors sous un tel foyer, ils acquièrent un grossissement si monstrueux, qu'ils apparaissent, comme la puce vue au microscope solaire, avec les dimensions d'un éléphant. De là, parfois, chez les individus éminents, ces émotions violentes et diverses à propos de bagatelles : les autres ne conçoivent pas comment ils peuvent être jetés dans l'affliction, dans la joie, dans l'angoisse, la crainte ou la colère, etc., *par des choses qui laisseraient parfaitement calme un homme du vulgaire*. Aussi le génie manque-t-il de sang-froid, car le sang-froid consiste justement à ne rien voir de plus dans les choses que ce qui leur appartient, surtout par rapport à nos fins possibles : il en résulte qu'un homme de sang-froid ne peut pas être un génie. Aux inconvénients signalés s'ajoute encore l'excessive sensibilité, due à l'exaltation anormale de la vie nerveuse et cérébrale et jointe à cette autre condition du génie, la violence passionnée de la volonté, qui se traduit au physique par l'énergie des battements du cœur. De cet ensemble de causes résultent facilement cette tension excessive de l'âme, cette impétuosité des émotions, cette mobilité extrême d'humeur, avec cette disposition prédominante à la mélancolie, que Goethe nous a mises sous les yeux dans le *Tasse*. Quelle sagesse, quelle fermeté tranquille, quelle sûreté de coup d'œil, quelle entière assurance et quelle égalité de conduite chez l'homme normal bien doué, en comparaison de cet abattement rêveur ou de cette excitation passionnée de l'homme de génie, dont

les souffrances intimes sont le germe d'œuvres immortelles ! — *De plus, le génie est essentiellement solitaire.* Il est trop rare pour rencontrer facilement des semblables et trop différent des autres pour se mêler à eux. Chez eux c'est la volonté, chez lui c'est la connaissance qui l'emporte ; aussi leurs joies ne sont pas les siennes, comme ses joies ne sont pas les leurs. Ils sont simplement des êtres moraux, bornés à des relations personnelles ; il est en même temps une intelligence pure, et appartient comme tel à l'humanité entière. Le cours des pensées d'un intellect détaché de son sol maternel, de la volonté, et qui n'y fait retour que par intervalles, ne tardera pas à se séparer entièrement de celui d'un intellect normal, encore adhérent à sa racine. Par là, et à cause de cette inégalité dans la marche de l'esprit, il sera impropre à penser en commun, c'est-à-dire à entrer en conversation avec les autres : les autres, écrasés par sa supériorité, trouveront aussi peu de plaisir dans sa société que lui dans la leur. Ils se sentiront plus à l'aise avec leurs semblables, et il préférera aussi s'entretenir avec ses pareils, bien qu'il ne le puisse en général qu'à travers les œuvres laissées par eux. Aussi Chamfort dit-il très justement : « Il y a peu de vices qui empêchent un homme d'avoir beaucoup d'amis, autant que peuvent le faire de trop grandes qualités. » Le sort le plus heureux qui puisse échoir en partage au génie, c'est d'être dispensé de toutes les occupations pratiques qui ne sont pas son élément, et d'avoir tout loisir pour travailler et produire. — La conséquence générale de ce qui précède, c'est que, si le génie procure la félicité à celui qui le possède, à l'heure où, se livrant à lui sans entraves, il peut s'abandonner avec délices à l'inspiration, il n'est nullement propre à lui assurer une existence heureuse, bien au contraire. Les témoignages fournis par les biographies sont la confirmation de cette vérité. A tous ces inconvénients s'ajoute encore un désaccord extérieur, car le génie, dans tout ce qu'il fait, dans tout ce qu'il crée même, est d'ordinaire en opposition et en lutte avec son temps. Les simples hommes de talent arrivent toujours au moment voulu : car, *pleins de l'esprit de leur époque, appelés par les besoins de leur temps, ils ne sont capables que d'y satisfaire.* Ils interviennent donc dans le développement progressif de leurs contemporains ou dans l'avancement

graduel d'une science particulière, et ils trouvent là récompense et approbation. Mais la génération suivante ne peut plus goûter leurs œuvres : celles-ci doivent céder la place à d'autres, qui ne font pas non plus défaut. Le génie, au contraire, traverse son temps, comme la comète croise les orbites des planètes, de sa course excentrique et étrangère à cette marche bien réglée qui se peut embrasser d'un seul coup d'œil. Aussi ne peut-il concourir au développement régulier de la civilisation déjà existante ; mais, semblable à l'*imperator* romain qui, se vouant à la mort, lançait son javelot dans les rangs ennemis, il jette ses œuvres bien loin en avant sur la route où le temps seul viendra plus tard les ramasser. Le talent a la force de créer ce qui dépasse la faculté de production, mais non la faculté de perception des autres hommes ; aussi trouve-t-il dès le premier moment des gens pour l'apprécier. L'œuvre du génie dépasse au contraire non seulement la faculté de production, mais encore la faculté de perception des autres hommes ; aussi les autres ne le comprennent-ils pas tout d'abord. *Le talent, c'est le tireur qui atteint un but que les autres ne peuvent toucher ; le génie, c'est celui qui atteint un but que les autres ne peuvent même pas voir :* ils n'apprennent donc à le connaître qu'indirectement, c'est-à-dire tard, et ils s'en rapportent alors même à la parole d'autrui. Aussi Goethe dit-il dans son Épître didactique : « L'imitation est innée en nous ; mais nous ne reconnaissons pas sans peine ce qu'il nous faut imiter. L'excellent se rencontre rarement ; il est apprécié plus rarement encore. » Et Chamfort : « Il en est de la valeur des hommes comme de celle des diamants qui, à une certaine mesure de grosseur, de pureté, de perfection, ont un prix fixe et marqué, mais qui, par delà cette mesure, restent sans prix, et ne trouvent point d'acheteurs. »... — Une conséquence de cette reconnaissance tardive des œuvres de génie, c'est qu'elles sont rarement goûtées par les contemporains, c'est-à-dire dans toute la fraîcheur de coloris que leur prêtent l'actualité et le moment présent : elles sont comme les figues et les dattes, qu'on aime mieux manger desséchées que fraîches. (*Monde*, III, 198-203.)

3. ENFANCE ET GÉNIE

J'ai encore à ajouter ici une remarque spéciale sur le caractère enfantin du génie, c'est-à-dire sur une certaine ressemblance qui existe entre le génie et l'enfance. — Chez l'enfant, en effet, comme chez le génie, le système nerveux et cérébral a une prédominance marquée ; car son développement précède de beaucoup celui du reste de l'organisme, si bien que, dès la septième année, le cerveau a atteint tout son volume et toute sa masse. De là ces paroles de Bichat : « Dans l'enfance le système nerveux, comparé au musculaire, est proportionnellement plus considérable que dans tous les âges suivants, tandis que, par la suite, la plupart des autres systèmes prédominent sur celui-ci. On sait que, pour bien voir les nerfs, on choisit toujours les enfants. » (*De la vie et de la mort*, art. 8, § 6.) Le développement le plus tardif, au contraire, est celui du système génital ; c'est seulement au seuil de l'âge viril que l'irritabilité, la reproduction et la fonction génitale sont dans toute leur vigueur, et elles l'emportent alors, en règle générale, sur la fonction cérébrale. De là viennent l'intelligence, la sagesse, la curiosité et la facilité d'esprit de la plupart des enfants : ils ont en somme plus de disposition et d'aptitude que les adultes à toute occupation théorique ; par suite de la marche de développement indiquée, ils ont plus d'intellect que de *volonté*, c'est-à-dire que de *penchant*, de *désir*, de *passion*. Car intellect et cerveau ne sont qu'un, de même que le système génital ne fait qu'un avec le plus violent de tous les désirs : aussi l'ai-je nommé *le foyer du vouloir*. C'est justement parce que la fatale activité de ce système sommeille encore, alors que celle du cerveau est déjà tout éveillée, que l'enfance est le temps de l'innocence et du bonheur, le paradis de la vie, l'Éden perdu, vers lequel, durant tout le reste de notre vie, nous tournons les yeux avec regret. Ce qui fait ce bonheur, c'est que pendant l'enfance notre existence entière réside bien plus dans le connaître que dans le vouloir ; et cet état trouve encore un soutien extérieur dans la nouveauté de toutes les choses pour nous. De là ces couleurs si fraîches, cet éclat magique et irrésistible dont le monde, à l'aurore de la vie, nous apparaît revêtu. Les faibles désirs, les penchants indécis

et les minces soucis de l'enfance sont un bien léger contre-poids à cette prédominance de l'activité intellectuelle. Ainsi s'explique le regard des enfants, regard innocent et clair qui nous ranime et atteint parfois chez quelques-uns cette expression élevée et contemplative dont Raphaël a ennobli ces têtes d'anges. Les facultés intellectuelles se développent donc bien plus tôt que les besoins qu'elles sont destinées à servir ; et ici la nature procède, comme partout, avec une convenance parfaite. Car en ce temps où l'intelligence domine, l'homme amasse une grande provision de connaissances pour les besoins futurs, à lui encore inconnus. De là l'incessante activité de son intellect, son *avidité à saisir tous les phénomènes*, le soin qu'il apporte à y réfléchir et à les entasser en vue de l'avenir, semblable à l'abeille qui recueille bien plus de miel qu'elle n'en peut dépenser, en prévision des besoins futurs. Ce que l'homme acquiert en vues et en connaissances de toutes sortes jusqu'à l'entrée de l'adolescence dépasse, dans son ensemble, tout ce qu'il pourra apprendre plus tard, si savant qu'il devienne : car c'est là le fondement de toutes les connaissances humaines. — Jusqu'à la même époque la plasticité domine aussi dans le corps de l'enfant : plus tard, son œuvre une fois terminée, elle reporte ses forces par un déplacement sur le système génital ; avec la puberté paraît ainsi l'*instinct sexuel* et peu à peu s'affirme la prépondérance de la volonté. A l'enfance surtout théorique et désireuse d'apprendre, succède alors l'inquiète jeunesse, tantôt orageuse, tantôt sombre ; puis plus tard l'âge viril à la fois violent et sérieux. C'est précisément parce que cet instinct, gros de malheurs, manque encore à l'enfant que sa volonté est si modérée, subordonnée à la connaissance, d'où naît ce caractère d'innocence, d'intelligence et de raison, qui est le privilège de l'enfance. — Sur quoi repose cette ressemblance de l'enfance avec le génie, j'ai maintenant à peine besoin de le dire : c'est dans l'excès des facultés de connaissance sur les besoins de la volonté, et dans la prédominance de l'activité purement intellectuelle qui en résulte. En réalité, tout enfant est dans une certaine mesure un génie, et tout génie est en quelque façon un enfant. Leur parenté se montre tout d'abord dans la *naïveté* et la *sublime simplicité* qui est un trait essentiel du vrai génie ; elle se

révèle encore par bien d'autres traits, de sorte que le génie ne laisse pas de toucher à l'enfant par quelques côtés de son caractère. Riemer, dans ses *Communications sur Goethe*, rapporte (vol. I, p. 184) que Herder et d'autres disaient de Goethe, par manière de reproche, qu'il était toujours un grand enfant : ils avaient certainement raison de le dire, mais tort de l'en blâmer. On a dit aussi de Mozart que durant toute sa vie il était demeuré un enfant. (Cf. Nissen, *Biographie de Mozart*, p. 2 et 529.) Schichtegroll, dans son *Nécrologe* (1791, vol. II, p. 109), s'exprime ainsi à son sujet : « Il devint de bonne heure un homme dans son art ; mais pour tout le reste il demeura toujours un enfant. » Tout homme de génie est déjà un grand enfant par là même qu'il regarde le monde comme une chose étrangère, comme un spectacle, c'est-à-dire avec un intérêt purement objectif. *Aussi n'a-t-il pas plus que l'enfant cette gravité sèche des hommes du commun, qui, incapables de sentir d'autre intérêt que le leur propre, ne voient jamais dans les choses que des motifs pour leurs actions.* Celui qui ne demeure pas, durant sa vie, en quelque mesure un grand enfant, mais devient un homme sérieux, froid, toujours posé et raisonnable, celui-là peut être en ce monde un citoyen très utile et capable, mais jamais il ne sera un génie. Ce qui constitue en effet le génie, c'est que chez lui cette prédominance, naturelle à l'enfant, du système sensible et de l'activité intellectuelle, se maintient, par anomalie, toute sa vie durant, et devient ainsi continue. Sans doute, chez quelques individus ordinaires, il s'en transmet encore quelques vestiges jusque dans la jeunesse ; de là viennent, par exemple, chez plus d'un étudiant une aspiration purement intellectuelle et une excentricité géniale qu'on ne peut méconnaître. Mais la nature rentre bientôt dans son ornière : ils se métamorphosent et sortent de leur chrysalide, à l'âge d'homme, sous la forme de philistins incarnés, devant lesquels on recule avec effroi, si on les rencontre dans les années suivantes. — C'est sur le phénomène ici exposé que repose cette belle remarque de Goethe : « Les enfants ne tiennent pas ce qu'ils promettent ; les jeunes gens, très rarement, et s'ils tiennent parole, c'est le monde qui ne le leur tient pas. » (*Affinités électives*, part. I, chap. X.) C'est le monde, en effet, qui, après avoir proclamé bien haut les

couronnes réservées au mérite, les pose sur le front de ceux qui se font les instruments de ses vues les plus basses ou qui s'entendent à le tromper. — De même donc qu'il y a une simple beauté de jeunesse, possédée un moment par chacun, la « beauté du diable » (*sic*), de même il y a aussi une pure intellectualité de jeunesse, une certaine nature spirituelle, désireuse et capable de saisir, de comprendre, d'apprendre, possédée par tous pendant l'enfance, par quelques-uns encore pendant la jeunesse, et qui se perd ensuite comme cette beauté. C'est seulement chez quelques exceptions des plus rares, chez quelques élus, que l'une, comme l'autre, peut persévérer durant toute la vie, de manière que quelques traces en restent encore visibles même dans l'âge le plus avancé : ces exceptions, ce sont les hommes vraiment beaux, ce sont les vrais génies. (*Monde*, III, 205-8.)

B) ART ET PHILOSOPHIE

I. LA PARENTÉ DE LA PHILOSOPHIE ET DES BEAUX-ARTS

Ce n'est pas seulement la philosophie, ce sont encore les beaux-arts qui travaillent au fond à résoudre le problème de l'existence. Car dans tout esprit, une fois adonné à la contemplation véritable, purement objective du monde, il s'est éveillé une tendance, quelque cachée et inconsciente qu'elle puisse être, à saisir l'essence vraie des choses, de la vie, de l'existence. C'est en effet l'essence seule qui intéresse l'intellect en tant que tel, c'est-à-dire le pur sujet de la connaissance affranchi des fins de la volonté ; de même que, pour le sujet connaissant en qualité de simple individu, ce sont les fins de la volonté qui présentent seules quelque intérêt. — Aussi le résultat de toute conception purement objective, c'est-à-dire aussi de toute conception artistique des choses, est-il une nouvelle expression de la nature de la vie et de l'existence, une réponse de plus à cette question : *Qu'est-ce que la vie ?* — A cette question toute œuvre d'art véritable et réussie répond à sa manière et toujours bien. Mais les arts ne parlent jamais que la langue naïve et enfantine de l'intuition, et non le langage abstrait et sérieux de la réflexion : la réponse qu'ils donnent est toujours ainsi une

image passagère, et non une idée générale et durable. C'est donc pour l'intuition que toute œuvre d'art, tableau ou statue, poème ou scène dramatique, répond à cette question ; la musique fournit aussi sa réponse, et plus profonde même que toutes les autres, car, dans une langue immédiatement intelligible, quoique intraduisible dans le langage de la raison, elle exprime l'essence intime de toute vie et toute existence. Les autres arts présentent tous ainsi, à qui les interroge, une image visible, et disent : *Regarde, voilà la vie !* Leur réponse, si juste qu'elle puisse être, ne pourra cependant procurer toujours qu'une satisfaction provisoire, et non complète et définitive. Car ils ne nous donnent jamais qu'un fragment, un exemple au lieu de la règle ; ce n'est jamais cette réponse entière qui n'est fournie que par l'universalité du concept. Répondre en ce sens, c'est-à-dire pour la réflexion et *in abstracto*, apporter une solution durable et à jamais satisfaisante de la question posée, tel est le devoir de la philosophie. En attendant, nous voyons ici sur quoi repose la parenté de la philosophie et des beaux-arts, et nous pouvons en inférer jusqu'à quel point les deux aptitudes se rejoignent à leur racine, si éloignées qu'elles soient par la suite dans leur direction et leurs éléments secondaires.

Toute œuvre d'art tend donc, à vrai dire, à nous montrer la vie et les choses telles qu'elles sont dans leur réalité, mais telles aussi que chacun ne peut les saisir immédiatement à travers le voile des accidents objectifs et subjectifs. C'est ce voile que l'art déchire.

Les œuvres de la poésie, de la sculpture et des arts plastiques en général, contiennent, chacun le sait, des trésors de profonde sagesse ; c'est qu'en elles justement parle la sagesse de la nature même des choses, dont elles ne font que traduire les arrêts sous une forme plus précise et plus pure. Mais aussi faut-il sans doute que tout lecteur d'un poème, ou tout spectateur qui contemple une œuvre d'art, contribue par ses propres ressources à mettre au jour cette sagesse : il ne peut donc jamais la saisir que dans la mesure de ses capacités et de son instruction, de même que la sonde du navigateur ne descend dans la mer qu'aussi bas que sa longueur le lui permet. On doit se placer en face d'un tableau comme en face d'un prince, attendre qu'il veuille bien vous

parler et vous dire ce qui lui plaira ; il ne faut, dans aucun des deux cas, prendre soi-même tout d'abord la parole, car on risquerait alors de n'entendre que sa propre voix. — Il résulte de tout ce qui précède que les œuvres des arts plastiques contiennent à la vérité toute sagesse, mais seulement à l'état virtuel ou implicite ; la philosophie a pour tâche de nous en donner la forme actuelle et explicite, et en ce sens elle est aux arts ce que le vin est à la vigne. Ce qu'elle s'engage à fournir est en quelque sorte un gain déjà réalisé et net, un bien ferme et durable ; le profit qui résulte des créations et des travaux de l'art est au contraire une acquisition qu'il faut chaque fois renouveler. (*Monde*, III, 216-17.)

2. L'IDÉE ET LE CONCEPT. LE CRÉATEUR ET LES IMITATEURS

L'Idée, c'est l'unité qui se transforme en pluralité par le moyen de l'espace et du temps, formes de notre aperception intuitive ; le concept au contraire, c'est l'unité extraite de la pluralité, au moyen de l'abstraction qui est un procédé de notre entendement ; le concept peut être appelé *unitas post rem*, l'Idée *unitas ante rem*. Indiquons enfin une comparaison qui exprime bien la différence entre concept et Idée : le concept ressemble à un récipient inanimé ; ce qu'on y dépose reste bien placé dans le même ordre ; mais on n'en peut tirer (par les jugements analytiques) rien de plus que ce que l'on y a mis (par la réflexion synthétique) ; l'Idée, au contraire, révèle à celui qui l'a conçue des représentations toutes nouvelles au point de vue du concept de même nom, elle est comme un organisme vivant, croissant et prolifique, capable en un mot de produire ce que l'on n'y a pas introduit.

En conséquence, quelle que soit dans la pratique l'utilité du concept, quelles que soient ses applications, sa nécessité, sa fécondité dans les sciences, il n'en reste pas moins éternellement stérile au point de vue artistique. Au contraire, une fois conçue, l'Idée devient la source véritable et unique de toute œuvre d'art digne de ce nom. Toute pleine d'une vigoureuse originalité, résidant au sein de la vie et de la nature, elle n'est accessible qu'au génie ou à l'homme dont les facultés s'élèvent pour un instant jusqu'au génie. C'est seulement d'une vision aussi directe que peuvent

naître les œuvres véritables, celles qui portent en elles l'immortalité. Comme l'Idée est et demeure intuitive, l'artiste n'a aucune conscience *in abstracto* de l'intention, ni du but de son œuvre ; ce n'est point un concept, c'est une Idée qui plane devant lui : aussi ne peut-il rendre aucun compte de ce qu'il fait ; il travaille, comme on dit vulgairement, à vue de nez, inconsciemment, instinctivement. Tout au rebours, les imitateurs, les maniéristes, « *imitatores, servum pecus* », passent du concept à l'art : ils notent ce qui plaît et ce qui fait de l'effet dans les vrais chefs-d'œuvre ; ils l'analysent, ils le conçoivent sous forme de concept, c'est-à-dire abstraitement ; ils en font enfin, à force de prudence et d'application, un pastiche avoué ou inavoué. Semblables aux plantes parasites, ils sucent leur nourriture, ils la tirent des œuvres des autres et ils prennent la couleur de leurs aliments comme les polypes. Poussant plus loin la comparaison, on pourrait encore dire qu'ils ressemblent à des machines qui broient très menu et qui mélangent tout ce que l'on y jette, mais qui n'ont jamais pu le digérer ; de cette façon les éléments étrangers peuvent toujours être reconnus, isolés, distingués. *Seul le génie peut être comparé à un corps organisé qui digère, élabore et produit.* Sans doute il se forme à l'école de ses prédécesseurs et à l'exemple de leurs œuvres, mais il ne devient fécond qu'au contact immédiat de la vie et du monde, sous l'influence de l'intuition ; voilà pourquoi l'éducation, si parfaite qu'elle soit, n'éclipse jamais son originalité. Tous les imitateurs, tous les maniéristes conçoivent sous forme de concept les œuvres étrangères qui leur servent de modèles ; or jamais un concept ne pourra donner à une œuvre la vie intime. *Les contemporains, c'est-à-dire tout ce que l'époque produit de gens médiocres, ne connaissent que les concepts et sont incapables de s'en détacher ; voilà pourquoi ils accueillent avec empressement et enthousiasme les œuvres pastichées : mais peu d'années suffiront pour rendre ces mêmes œuvres ennuyeuses ; car le fondement unique sur lequel repose leur charme, c'est-à-dire l'esprit du temps, et l'ensemble des concepts familiers à l'époque, seront bien vite transformés.*

Il n'y a que les œuvres véritables, puisées directement au sein de la nature et de la vie, qui restent éternellement jeunes et toujours originales, comme la nature et comme la

vie elles-mêmes ; car elles n'appartiennent à aucune époque, elles sont à l'humanité ; les contemporains, auxquels elles dédaignent de complaire, les accueillent avec froideur *on ne peut leur pardonner d'avoir implicitement et indirectement dévoilé les égarements de l'époque* ; aussi ne leur rend-on justice que sur le tard et d'assez mauvais gré ; mais en revanche elles ne peuvent vieillir ; jusque dans les temps les plus reculés, elles conservent leur expression, leur fraîcheur, leur jeunesse toujours renaissante ; d'ailleurs elles n'ont rien à craindre ni du mépris, ni de l'oubli, du moment qu'elles ont été couronnées par l'approbation et par les applaudissements de ce petit nombre d'hommes éclairés qui apparaissent à de rares intervalles dans les siècles et qui rendent leurs arrêts ; ce sont leurs suffrages, en s'accumulant, qui constituent à eux seuls l'autorité et l'arbitre auxquels on entend faire appel, quand on invoque le jugement de la postérité. Je renvoie le lecteur aux plaintes que les grands génies de chaque siècle élèvent contre leurs contemporains : elles ont l'air d'être d'aujourd'hui ; c'est que la race humaine est toujours la même. En tout temps et dans tous les arts *la manière se substitue à l'inspiration*, laquelle est la propriété exclusive d'un petit nombre : or la manière, c'est un habit sous lequel le génie a brillé un instant ; une fois usé, il le rejette et on le ramasse. Il ressort de tout cela qu'en général, pour avoir l'approbation de la postérité, il faut renoncer à celle des contemporains, et réciproquement. (*Monde*, I, 245-7.)

C) L'HOMME EST CAPABLE DE S'ÉLEVER À LA CONTEMPLATION, MÊME SANS GÉNIE

L'homme de génie néglige la connaissance des relations qui repose sur le principe de raison ; il ne voit et il ne cherche dans les choses que leurs Idées ; il saisit leur essence propre, cette essence qui se manifeste au contemplatif... S'il existe dans les réalités particulières qui nous entourent quelque chose d'imparfait ou d'altéré, le génie n'a qu'à y toucher pour l'élever jusqu'à l'Idée, jusqu'à la perfection ; il ne voit partout que les extrêmes ; il ne sait point garder la juste mesure, il manque de modération ; et il en résulte

ce que nous savons. Il connaît parfaitement les Idées, non les individus. Aussi un poète peut-il, comme nous l'avons remarqué, connaître à fond l'homme et connaître mal les hommes ; il est facile à circonvenir et il devient aisément un jouet entre les mains des gens malicieux...

Le génie, tel que nous l'avons présenté, consiste dans l'aptitude à s'affranchir du principe de raison, à faire abstraction des choses particulières, lesquelles n'existent qu'en vertu des rapports à reconnaître les Idées, et enfin à se poser soi-même en face d'elles comme leur corrélatif, non plus à titre d'individu, mais à titre de pur sujet connaissant ; cependant cette aptitude peut exister aussi, quoique à un degré moindre et différent, chez tous les hommes ; car sans cela ils seraient aussi incapables de goûter les œuvres d'art que de les produire, ils seraient absolument insensibles à tout ce qui est beau et sublime ; ces deux mots seraient même un véritable non-sens pour eux. Par suite, à moins qu'il n'y ait des gens complètement incapables de tout plaisir esthétique, nous devons accorder à tous les hommes ce pouvoir de dégager les idées des choses et par le fait de s'élever momentanément au-dessus de leur personnalité. Le génie a seulement l'avantage de posséder cette faculté à un degré bien plus élevé et d'en jouir d'une manière plus continue ; grâce à ce double privilège, il peut appliquer à un pareil mode de connaissance toute la réflexion nécessaire pour reproduire dans une libre création ce qu'il connaît par cette méthode ; cette reproduction constitue l'œuvre d'art. C'est par elle qu'il communique aux autres l'idée qu'il a conçue. L'idée reste donc immuable et identique : par suite, le plaisir esthétique reste essentiellement un et identique, soit qu'on le provoque par une œuvre d'art, soit qu'on l'éprouve directement dans la contemplation de la nature et de la vie. L'œuvre d'art n'est qu'un moyen destiné à faciliter la connaissance de l'idée, connaissance qui constitue le plaisir esthétique. Puisque nous concevons plus facilement l'idée par le moyen de l'œuvre d'art que par la contemplation directe de la nature et de la réalité, il s'ensuit que l'artiste, ne connaissant plus la réalité, mais seulement l'idée, ne reproduit également dans son œuvre que l'idée pure ; il la distingue de la réalité, il néglige toutes les contingences qui pourraient l'obscurcir. L'artiste nous prête ses yeux pour

regarder le monde. Posséder une vision particulière, dégager l'essence des choses, qui existe hors de toutes relations : voilà le don inné propre au génie ; être en état de nous faire profiter de ce don et de nous communiquer une telle faculté de vision, voilà la partie acquise et technique de l'art. C'est pourquoi, après avoir, dans ce qui précède, présenté dans ses principaux linéaments l'essence intime de la connaissance esthétique, je vais, dans l'étude philosophique qui va suivre, examiner le beau et le sublime pur indifféremment dans la nature et dans l'art ; je ne m'inquiéterai plus de distinguer celui-ci de celle-là. Nous allons étudier ce qui se passe dans l'homme, au contact du beau, au contact du sublime ; quant à la question de savoir si ce contact s'opère par la contemplation de la nature et de la vie, ou bien si l'on n'y atteint que par l'intermédiaire de l'art, elle porte sur une différence tout extérieure, nullement essentielle. (*Monde*, I, 200-1.)

III

LE SUBLIME

A) LE SUBLIME ÉLÈVE
AU-DESSUS DE L'ANGOISSE

Tant que la nature se borne à s'offrir ainsi, tant que la richesse de signification, tant que la netteté des formes, exprimant les Idées qui s'y individualisent, ne font que nous élever de la connaissance asservie à la volonté, de la connaissance des simples relations jusqu'à la contemplation esthétique, et que nous nous érigeons ainsi en sujet connaissant exempt de volonté, ce n'est que le beau qui agit sur nous, ce n'est que le sentiment de la beauté qui est provoqué en nous. Mais supposons que ces objets, dont les formes significatives nous invitent à la contemplation, se trouvent dans un rapport d'hostilité avec la volonté telle qu'elle se traduit dans son objectité, c'est-à-dire avec le corps humain ; supposons que ces objets soient opposés à la volonté, qu'ils la menacent avec une force victorieuse de toute résistance ou qu'ils la réduisent à néant par le contraste de leur grandeur démesurée ; si, malgré tout, le spectateur ne porte point *son attention* sur ce rapport d'hostilité que sa volonté doit subir ; si, au contraire, bien qu'il perçoive et admette ce rapport, il en fait consciemment abstraction ; s'il se dégage violemment de la volonté et de ses relations pour s'absorber tout entier dans la connaissance ; si, en sa qualité de sujet connaissant pur, *il contemple d'une manière sereine des objets redoutables pour la volonté* ; s'il

se borne à concevoir ces Idées étrangères à toute relation ; si, par suite, il s'arrête avec plaisir dans cette contemplation ; si enfin *il s'élève, par le fait, au-dessus de lui-même, au-dessus de sa personnalité, au-dessus de sa volonté, au-dessus de toute volonté* : dans ce cas, c'est le sentiment du sublime qui le remplit ; il est dans un état de ravissement (*Erhebung*), et c'est pour cela que l'on appelle sublime (*erhaben*) l'objet qui occasionne cet état. Voici ce qui distingue le sentiment du sublime de celui du beau : en présence du beau, la connaissance pure se dégage sans lutte ; car la beauté de l'objet, c'est-à-dire sa propriété de faciliter la connaissance de l'Idée relègue à l'écart sans résistance, par conséquent à notre insu, la volonté ainsi que les relations qui contribuent à son service ; la conscience reste alors à titre de sujet connaissant pur, de sorte que de la volonté il ne survit pas seulement un souvenir ; au contraire, en présence du sublime, la première condition, pour parvenir à l'état de pure connaissance, est de nous arracher consciemment et violemment aux relations de l'objet que nous savons défavorables à la volonté ; *nous nous élevons, par un essor tout plein de liberté et de conscience, au-dessus de la volonté et de la connaissance qui s'y rapporte*. Il ne suffit pas que nous prenions consciemment notre essor, il faut encore le maintenir ; il est accompagné d'une réminiscence constante de la volonté, non d'une volonté particulière et individuelle, telle que la crainte ou le désir, mais de la volonté humaine en général, dans la mesure où elle se trouve exprimée par son objectité, le corps humain. Supposons qu'un acte volontaire réel et particulier se manifeste dans la conscience par l'effet d'une détresse véritable de l'individu, d'un danger que les objets extérieurs lui font courir : tout aussitôt la volonté individuelle, effectivement atteinte, reprend le dessus ; la contemplation sereine devient impossible ; c'en est fait de l'impression du sublime ; elle est remplacée par *l'angoisse*, et l'effort de l'individu pour se tirer d'affaire relègue à l'écart toutes ses autres pensées...

L'homme est à la fois impulsion volontaire, obscure et violente, et sujet connaissant pur, doué d'éternité, de liberté et de sérénité ; il est, à ce double titre, caractérisé à la fois par le pôle des parties génitales considéré comme foyer, et par le pôle du front...

Transportons-nous dans une contrée solitaire ; l'horizon est illimité, le ciel sans nuages ; des arbres et des plantes dans une atmosphère parfaitement immobile ; point d'animaux, point d'hommes, point d'eaux courantes ; partout le plus profond silence ; — un pareil site semble nous inviter au recueillement, à la contemplation, tout affranchie de la volonté et de ses exigences : c'est précisément cela qui donne à un pareil paysage, simplement désert et recueilli, une teinte de sublime. En effet, comme il n'offre aucun objet favorable ou défavorable à la volonté sans cesse en quête d'efforts et de succès, l'état de contemplation pure demeure seul possible, et celui qui n'est point capable de s'y élever demeure, à sa grande honte, livré au désœuvrement d'une volonté inoccupée, au tourment de l'ennui. En présence d'un pareil site, nous donnons la mesure de notre valeur intellectuelle ; *c'est une excellente pierre de touche, que notre plus ou moins grande aptitude à supporter ou à aimer la solitude.* Le site que nous venons de décrire nous a donné un exemple du sublime, bien qu'à son plus faible degré ; car ici à l'état de connaissance pure, tout plein de sérénité et d'indépendance, se mêle par contraste un souvenir de cette volonté dépendante et misérable, toujours en quête de mouvement. — Ce genre de sublime est celui que l'on vante dans le spectacle des immenses prairies du centre de l'Amérique du Nord.

Figurons-nous maintenant une telle contrée dépouillée de ses plantes elles-mêmes ; il n'y a plus que des rochers dénudés : notre volonté se trouvera aussitôt inquiétée par l'absence de toute nature organique nécessaire à notre subsistance ; le désert prendra un aspect effrayant ; notre disposition deviendra plus tragique : nous ne pourrions nous élever à l'état de pure connaissance, à moins de *nous abstraire franchement des intérêts de la volonté* ; et tout le temps que nous persisterons dans cet état, le sentiment du sublime dominera nettement en nous.

Voici un nouvel aspect de la nature qui va nous donner le sentiment du sublime à un degré encore supérieur. La nature est en plein orage, en pleine tourmente ; un demi-jour filtre à travers des nuages noirs et menaçants ; des rochers immenses et dénudés surplombent, ils nous encaissent et ferment notre horizon ; l'eau furieuse bouillonne ; le désert

est partout et l'on entend la plainte du vent qui lutte à travers les gorges. Il y a là une intuition qui nous révèle aussitôt notre dépendance, notre lutte avec la nature ennemie, l'écrasement de notre volonté ; mais tant que l'*angoisse personnelle* ne prend point le dessus, tant que persiste la contemplation esthétique, c'est le sujet connaissant pur qui promène son regard sur la colère de la nature et sur l'image de la volonté vaincue ; *impassible et indifférent (unconcerned)*, il n'est occupé qu'à reconnaître les Idées dans les objets mêmes qui menacent et terrifient la volonté. C'est précisément ce contraste qui donne lieu au sentiment du sublime.

Plus forte encore est l'impression, lorsque la lutte des éléments déchainés s'accomplit en grand sous nos yeux : c'est par exemple une cataracte qui se précipite et qui par son fracas nous enlève jusqu'à la possibilité d'entendre notre propre voix ; — ou bien encore c'est le spectacle de la mer que nous voyons au loin remuée par la tempête : des vagues hautes comme des maisons surgissent et s'effondrent ; elles frappent à coups furieux contre les falaises, elles lancent de l'écume bien loin dans l'air ; la tempête gronde ; la mer mugit ; les éclairs percent les nuages noirs ; le bruit du tonnerre domine celui de la tempête et celui de la mer. C'est devant un pareil spectacle qu'un témoin intrépide *constate le plus nettement la double nature de sa conscience* ; tandis qu'il se perçoit comme individu, comme phénomène éphémère de la volonté, susceptible de périr à la moindre violence des éléments, dépourvu de ressources contre la nature furieuse, sujet à toutes les dépendances, à tous les caprices du hasard, semblable à un néant fugitif devant des forces insurmontables, il a en même temps conscience de lui-même à titre de sujet connaissant, éternel et serein ; il sent qu'il est la condition de l'objet et par suite le support de ce monde tout entier, que le combat redoutable de la nature ne constitue que sa propre représentation et que lui-même demeure, absorbé dans la conception des Idées, libre et indépendant de tout vouloir et de toute misère. *Telle est à son comble l'impression du sublime.* Elle se produit ici à l'aspect d'un anéantissement qui menace l'individu, à la vue d'une force incomparablement supérieure qui le dépasse. (*Monde*, I, 210-12.)

B) LE JOLI FLATTE LA VOLONTÉ ET DÉTRUIT LA CONTEMPLATION

Puisque les contrastes s'éclairent réciproquement, il est opportun de remarquer ici que le contraire du sublime est quelque chose qu'au premier regard nous déclarons n'être point le sublime : c'est le *joli*. Je comprends sous ce nom ce qui stimule la volonté, en lui offrant directement ce qui la flatte, ce qui la satisfait. — Le sentiment du sublime provient de ce qu'une chose parfaitement défavorable à la volonté devient objet de contemplation pure, contemplation qui ne peut se prolonger, à moins qu'on ne fasse abstraction de la volonté et qu'on ne s'élève au-dessus de ses intérêts; c'est là ce qui constitue la sublimité d'un pareil état de conscience; le joli, au contraire, fait déchoir le contemplateur de l'état d'intuition pure qui est nécessaire à la conception du beau; il séduit infailliblement sa volonté par la vue des objets qui la flattent immédiatement; désormais le spectateur n'est plus un pur sujet connaissant; il devient un sujet volontaire soumis à tous les besoins, à toutes les servitudes. (*Monde*, I, 215.)

IV

LES BEAUX-ARTS

A) DE LA BEAUTÉ

L'état de connaissance pure et exempte de volonté, que toute contemplation esthétique suppose et exige, peut-il, grâce à l'objet qui nous sollicite et nous attire, se produire spontanément, sans résistance, par le simple évanouissement de la volonté? Cet état, au contraire, doit-il être conquis par un libre et conscient effort pour nous élever au-dessus de la volonté, au-dessus des rapports défavorables et hostiles qui relient l'objet contemplé à la volonté et qui, du moment qu'on s'en préoccupe, mettent fin à la contemplation esthétique? — C'est sur cette question que se fonde la distinction entre le sublime et le beau...

Dire qu'une chose est belle, c'est exprimer qu'elle est l'objet de notre contemplation esthétique; ce qui implique, premièrement, que la vue de cette chose nous rend objectifs, c'est-à-dire qu'en la contemplant nous avons conscience de nous-mêmes non plus à titre d'individus, mais à titre de sujets connaissants purs, exempts de volonté; secondement, que nous reconnaissons dans l'objet non plus une chose particulière, mais une Idée; ce qui ne peut arriver qu'à la condition de ne point nous soumettre, dans la considération de l'objet, au principe de raison, de renoncer à suivre les rapports que l'objet peut avoir en dehors de lui et qui aboutissent toujours en dernière analyse à la volonté, à la condition enfin de nous arrêter à l'objet lui-même. (*Monde*, I, 216.)

B) LA BEAUTÉ EN ARCHITECTURE

Considérons maintenant l'architecture, au point de vue simplement artistique, abstraction faite de sa destination utilitaire ; car à ce dernier égard elle est au service de la volonté, non de la connaissance pure, par conséquent elle n'est plus de l'art dans le sens où nous l'entendons ; nous ne pouvons lui attribuer d'autre mission que celle de faciliter l'intuition claire de quelques-unes de ces Idées qui constituent les degrés inférieurs de l'objectivité de la volonté : je veux parler de la pesanteur, de la cohésion, de la résistance, de la dureté, des propriétés générales de la pierre, des représentations les plus rudimentaires et les plus simples de la volonté, des basses profondes de la nature ; j'ajouterai encore la lumière, qui, sur bien des points, contraste avec les qualités ci-dessus. Même à ce bas degré de l'objectivité de la volonté, nous voyons déjà son être se manifester dans des conflits ; car, à vrai dire, c'est la lutte entre la pesanteur et la résistance qui constitue à elle seule l'intérêt esthétique de la belle architecture : faire ressortir cette lutte d'une manière complexe et parfaitement claire, telle est sa tâche. Voici comment elle s'en acquitte : elle empêche ces indestructibles forces de suivre leur voie directe et de s'exercer librement ; elle les détourne pour les contenir : elle prolonge ainsi la lutte et elle rend visible sous mille aspects l'effort infatigable des deux forces. Livrée à son impulsion naturelle, la masse totale de l'édifice ne serait qu'un amas informe qui s'efforcerait autant que possible d'adhérer au sol ; car elle est sans cesse pressée contre la terre par la pesanteur, qui représente ici la volonté, tandis que la résistance, qui correspond à l'objectivité de la volonté, s'oppose à cet effort. Mais l'architecture empêche cette impulsion et cet effort de se donner librement carrière ; elle ne leur permet qu'un développement indirect et dérivé. Ainsi, par exemple, l'entablement ne peut peser sur le sol que par l'intermédiaire des colonnes ; la voûte doit se porter elle-même, et ce n'est toujours que par l'intermédiaire des piliers qu'elle peut satisfaire sa tendance vers la terre, etc. Aussi, grâce à ces détours forcés, grâce à ces obstacles, les forces immanentes aux pierres brutes se manifestent de la

façon la plus claire et la plus complexe ; et c'est là tout ce qu'on peut demander à l'architecture sous le rapport esthétique. Voilà pourquoi la beauté d'un édifice consiste dans une convenance qu'on observe en chaque partie et qui réjouit les yeux ; je ne veux point dire la convenance de cette partie avec le but extérieur et volontaire de l'homme (à ce point de vue, l'œuvre appartient à l'architecture pratique), j'entends la proportion que chaque partie doit avoir pour assurer le maintien de l'édifice ; or la place, la grandeur et la forme de chacune d'elles y coopèrent d'une manière tellement nécessaire, qu'il suffirait d'enlever une quelconque de ces parties à une place quelconque pour effondrer tout le bâtiment. Il faut que chaque partie supporte un poids exactement proportionné à sa résistance et qu'elle ne soit elle-même ni plus ni moins soutenue qu'il n'est nécessaire ; telle est la condition nécessaire pour donner carrière à cette réaction et à ce conflit entre la résistance et la pesanteur, conflit qui constitue la vie et le phénomène de la volonté dans la pierre ; ainsi arriveront à leur plus complète représentation, ainsi se manifesteront clairement ces degrés inférieurs de l'objectivité de la volonté. De même, la forme de chaque partie doit être fixée, non par le caprice, mais par son but et par son rapport avec l'ensemble. La colonne, telle est la forme de support la plus simple de toutes ; elle n'est déterminée par aucune autre condition que son but : *la colonne torse est une faute de goût* ; le pilier quadrangulaire est moins simple, en réalité, que la colonne ronde, bien que par hasard il se trouve plus facile à construire. Les formes de la frise, de l'entablement, de l'arc et de la coupole sont également déterminées tout entières par leur but immédiat ; elles s'expliquent par elles-mêmes. Quant aux ornements des chapiteaux et autres ornements, ils appartiennent à la sculpture, non à l'architecture ; elle se borne à les admettre à titre de décoration accessoire et pourrait d'ailleurs s'en passer.

D'après ce que nous avons dit, il est de première nécessité, pour comprendre une œuvre architecturale et pour en jouir, d'avoir une connaissance immédiate et intuitive de sa matière sous le rapport de la densité, de la résistance et de la cohésion ; la joie que nous éprouvons à la contemplation d'une telle œuvre serait subitement et singulièrement

amoindrie, si nous venions à découvrir qu'elle est bâtie en pierre ponce : elle se réduirait pour nous à une apparence d'édifice. Nous ne serions guère moins désappointés en apprenant qu'elle est construite en simple bois, alors que nous la supposions en pierre ; c'est que maintenant le rapport entre la résistance et la pesanteur, rapport d'où découlent l'importance et la nécessité de toutes les parties, se trouve être déplacé, par le fait que les forces naturelles se manifestent d'une manière beaucoup moins intense dans un édifice de bois. C'est pourquoi, à vrai dire, le bois ne peut servir pour aucune œuvre de belle architecture, bien qu'il se prête à toutes les formes : ce fait ne se peut expliquer que par ma théorie. (*Monde*, I, 222-3.)

C) LA BEAUTÉ DANS LA NATURE VÉGÉTALE ET ANIMALE

Nous venons de voir ce que l'architecture et l'hydraulique sont capables de faire pour les degrés inférieurs de l'objectivité de la volonté ; pour les degrés supérieurs, qui correspondent à la nature végétale, *l'art des jardins* remplit dans une certaine mesure le même rôle. Pour qu'un paysage soit beau, il faut avant tout qu'il réunisse une grande richesse de productions naturelles ; il faut ensuite que chacune d'elles se distingue nettement, se détache clairement, tout en respectant à la fois l'unité et la variété de l'ensemble. Ce sont ces deux conditions que l'art des jardins cherche à mettre en relief...

La peinture et la sculpture d'animaux correspondent à des degrés encore bien plus élevés... De telles œuvres d'art nous montrent le vouloir constitutif de notre être dans des individus où sa manifestation n'est point, comme chez nous, *dominée et tempérée par la réflexion*... La contemplation objective de leurs formes complexes et merveilleuses, de leurs actes et de leurs attitudes, est une leçon riche d'enseignements, prise au grand livre de la nature ; c'est un déchiffrement de la véritable *signatura rerum* : nous y reconnaissons les degrés et les modalités sans nombre de la manifestation de la volonté ; cette volonté, une et iden-

tique dans tous les êtres, ne tend partout qu'à une seule fin qui est de s'objectiver dans la vie et dans l'existence, sous des formes infiniment variées et différentes, résultant de son adaptation aux circonstances extérieures ; ce sont comme les *variations nombreuses d'un même thème musical*. (*Monde*, I, 227.)

D) LA BEAUTÉ HUMAINE DANS LA SCULPTURE

Représenter d'une manière immédiate et intuitive les Idées dans lesquelles la volonté atteint le plus haut degré de son objectivation, telle est enfin la grande mission de la peinture d'histoire et de la sculpture. Le côté objectif du plaisir esthétique est ici tout à fait dominant ; le côté subjectif passe dans l'ombre. Il faut aussi remarquer qu'au degré immédiatement inférieur à celui-ci, je veux dire dans la peinture d'animaux, l'expression du trait spécifique se confond encore complètement avec celle de la beauté : le lion, le loup, le cheval, le mouton, le taureau qui expriment le mieux l'espèce, sont toujours aussi les plus beaux. La raison en est que les animaux ont des caractères spécifiques, mais qu'ils n'ont point de caractères individuels. Au contraire, lorsqu'on représente l'homme, il faut distinguer les *caractères spécifiques* des *caractères individuels* : l'expression des caractères spécifiques prend alors le nom de beauté (dans le sens entièrement objectif) ; l'expression des caractères individuels s'appelle simplement caractère ou expression. De là d'ailleurs, une nouvelle difficulté, celle de représenter ces deux sortes de caractères avec une égale perfection dans un même individu.

La beauté humaine est une expression objective qui figure l'objectivation la plus parfaite de la volonté au plus haut degré où elle soit connaissable ; j'entends par là l'Idée de l'homme, exprimée complètement sous une forme intuitive. Mais ici, à mesure que l'élément objectif de la beauté se dégage, l'élément subjectif lui est plus uni : il y a, entre les deux, parfaite concomitance ; il n'y a, en effet, aucun objet qui nous élève plus vite à la contemplation purement esthé-

tique que la beauté du visage et de la forme humaine ; à leur aspect, il nous suffit d'un instant pour être saisis d'une volupté ineffable, pour être *ravis au-dessus de nous-mêmes* et de tout ce qui nous afflige ; par suite, si cette extase est possible, c'est uniquement parce que la représentation la plus nette et la plus pure que nous puissions avoir de la volonté est en même temps la voie la plus facile et la plus courte qui nous puisse conduire à l'état de pure connaissance ; or, une fois que nous y sommes parvenus, et tant que la jouissance esthétique dure pour nous, *nous sommes quittes de notre personnalité*, de notre vouloir et de toutes les misères qu'ils entraînent ; c'est là ce qui fait dire à Goethe : « Celui qui contemple la beauté humaine, le souffle du mal ne peut rien sur lui : *il se sent en accord avec lui-même et avec le monde.* » — Si la nature réalise une belle forme humaine, voici comment nous sommes amenés à l'expliquer : forte de toutes les circonstances favorables et de sa propre puissance, *la volonté, lorsqu'elle s'objective à ce degré supérieur dans un individu, triomphe parfaitement* de toutes les résistances et de tous les obstacles que lui opposent les manifestations de la volonté à des degrés inférieurs, telles que les forces de la nature ; ce sont là les ennemis auxquels la volonté doit disputer et enlever la matière qui est l'enjeu commun de tous. En outre, les phénomènes de la volonté, dans leurs degrés supérieurs, revêtent toujours une forme extrêmement complexe : l'arbre lui-même n'est qu'un agrégat systématique de fibres sans nombre qui se répètent et qui s'augmentent ; la complication croît toujours à mesure que l'on monte l'échelle des êtres ; le corps humain est un système prodigieusement agencé de parties tout à fait différentes ; chacune de ces parties est subordonnée au tout, mais elle n'en conserve pas moins sa vie particulière, *vita propria* : il faut que toutes ces parties soient exactement subordonnées au tout et coordonnées entre elles dans un rapport convenable ; il faut qu'elles conspirent d'une façon harmonieuse à l'expression du tout ; il faut que rien ne soit hypertrophié ni atrophié. Telles sont les conditions dont le concours exceptionnel produit la beauté, c'est-à-dire l'expression parfaite des caractères spécifiques.

Ainsi opère la nature. Comment procède l'art ? — Les uns croient qu'il imite la nature. Mais comment l'artiste

reconnaîtra-t-il dans la nature le chef-d'œuvre, le modèle à imiter, comment le distinguera-t-il parmi la foule des êtres manqués, s'il n'a une conception de la beauté antérieure à l'expérience ? — Non, nous ne pouvons acquérir purement *a posteriori*, par la seule expérience, aucune connaissance de la beauté ; cette connaissance nous vient toujours, du moins en partie, *a priori*, bien qu'elle soit d'un tout autre genre que les expressions du principe de raison qui nous sont également connues *a priori*. Celles-ci concernent la forme générale du phénomène considéré comme phénomène, en tant que cette forme constitue la condition générale de la possibilité de la connaissance ; elles concernent le « comment », question générale et universelle qui vise le phénomène ; c'est de ce genre de connaissance que procèdent les mathématiques et les sciences naturelles pures : au contraire cet autre genre de connaissance *a priori* qui rend possible la réalisation du beau concerne non la forme, mais le contenu des phénomènes, *non le comment, mais la nature même de la représentation*. Nous savons tous reconnaître la beauté humaine, lorsque nous la voyons ; mais le véritable artiste la sait reconnaître avec une telle clarté, qu'il la montre telle qu'il ne l'a jamais vue ; sa création dépasse la nature : pareille chose n'est possible que parce que nous sommes nous-mêmes *cette volonté dont il s'agit ici d'analyser et de créer l'objectivation adéquate, dans ses degrés supérieurs*. Cela suffit pour nous donner un réel pressentiment de ce que la nature, identique avec la volonté constitutive de notre propre essence, s'efforce de réaliser ; à ce pressentiment, le génie, digne de ce nom, joint une incomparable profondeur de réflexion : à peine a-t-il entrevu l'Idée dans les choses particulières, aussitôt il comprend la nature comme à demi-mot ; il exprime sur le champ d'une manière définitive ce qu'elle n'avait fait que balbutier ; cette beauté de la forme qu'après mille tentatives la nature ne pouvait atteindre, il la fixe dans les grains du marbre ; il la place en face de la nature, à laquelle il semble dire : « Tiens, voilà ce que tu voulais exprimer. » — « Oui, c'est cela », répond une voix qui retentit dans la conscience du spectateur. (*Monde*, I, 228-31.)

E) LA PEINTURE

DU SUJET. SIGNIFICATION EXTÉRIEURE
ET SIGNIFICATION INTÉRIEURE

Aucun individu, aucune action ne peut être sans signification ; dans tout individu et par toute action l'Idée de l'humanité se développe de plus en plus. Aussi n'y a-t-il aucun événement de la vie humaine que l'on doive exclure du domaine de la peinture. On est très injuste envers les grands peintres de l'école hollandaise ; chez eux on n'estime que l'habileté technique ; pour le reste, on les dédaigne, parce qu'ils ont le plus souvent représenté des objets tirés de la vie ordinaire et que l'on ne considère comme intéressants que les événements tirés de l'histoire ou de la Bible. L'on devrait avant tout se rappeler que la *signification intérieure* d'une action est complètement différente de la *signification extérieure* ; que souvent ces deux significations sont séparées l'une de l'autre. La signification extérieure consiste dans l'importance d'une action par rapport à ses suites pour et dans le monde réel ; elle dépend donc du principe de raison. La signification intérieure de cette même action consiste dans la profondeur des vues qu'elle nous ouvre sur l'Idée de l'humanité, lorsqu'elle met en lumière les faces moins explorées de cette Idée au moyen d'individualités nettement et fortement accentuées qu'elle place dans des circonstances convenables et auxquelles elle permet par là même de développer leurs propriétés. C'est seulement la signification intérieure qui a de la valeur en art : il appartient à l'histoire d'apprécier la signification extérieure. Toutes deux sont complètement indépendantes l'une de l'autre ; elles peuvent se présenter ensemble, mais elles peuvent aussi apparaître séparément. Une action de la plus haute importance historique peut être, au point de vue de sa signification intérieure, des plus banales et des plus vulgaires ; réciproquement, une scène de la vie journalière peut avoir une signification intérieure considérable, du moment qu'elle met en pleine et claire lumière les individus, l'activité humaine, le vouloir humain, surpris dans leurs replis les plus secrets. Deux actions peuvent aussi avoir,

malgré la différence de leur signification extérieure, une signification intérieure tout à fait identique ; au point de vue de cette dernière, par exemple, il est fort indifférent que ce soient des ministres qui jouent le sort des pays et des peuples sur une carte de géographie, ou bien des paysans, attablés dans un cabaret, qui se disputent au jeu de cartes ou au jeu de dés ; il est également indifférent que ce soit avec des figurines d'or ou de bois qu'on joue aux échecs. En outre, les scènes et les événements qui composent pour tant de millions d'hommes la trame de la vie, leurs faits et gestes, leurs misères et leurs joies, ont déjà, en cette qualité, assez d'importance pour être du domaine de l'art et pour lui fournir, grâce à leur riche complexité, la matière nécessaire à la représentation de l'Idée si complexe de l'humanité. L'instant lui-même, dans tout ce qu'il a de fugitif et de momentané, peut être fixé par l'art : c'est ce qu'on appelle aujourd'hui un *tableau de genre* ; cette représentation produit une émotion subtile et particulière : car, en fixant dans une image durable ce monde fugitif, cette succession éternelle d'événements isolés qui composent pour nous tout l'univers, l'art accomplit une œuvre qui, *en élevant le particulier jusqu'à l'Idée de son espèce, semble réduire le temps lui-même à ne plus fuir*. Disons enfin que les événements historiques, importants au point de vue extérieur, ont quelquefois un inconvénient au point de vue de la peinture : il arrive souvent que ce qu'il y a de significatif en eux ne peut être représenté d'une façon intuitive, mais doit au contraire être ajouté par la pensée.

A ce point de vue, il faut en général distinguer dans un tableau la signification nominale de la signification réelle : la première est tout extérieure, elle réside dans une pure notion que l'on veut bien ajouter ; la seconde consiste dans une face particulière de l'Idée de l'humanité qui devient par le moyen du tableau saisissable à l'intuition. Supposons, par exemple, que la signification extérieure soit : Moïse trouvé par une princesse égyptienne ; voilà une circonstance singulièrement importante pour l'histoire ; la signification réelle, au contraire, j'entends ce qui est effectivement offert à notre intuition, c'est un enfant, abandonné sur un berceau flottant, sauvé par une femme de haute naissance : voilà un fait qui a pu se produire assez souvent.

C'est le costume seul qui dans ce cas peut renseigner un homme instruit sur l'événement précis dont il s'agit ; mais le costume n'a de valeur que pour la signification nominale ; pour la signification réelle, il n'en a aucune : car cette dernière n'a trait qu'à l'homme en tant qu'homme, et non point à ses déterminations contingentes. Les événements tirés de l'histoire n'offrent donc aucun avantage comparativement à ceux que l'on prend dans la simple possibilité et que par conséquent on ne peut désigner sous une dénomination individuelle, mais seulement sous une rubrique générale : car *ce qu'il y a de vraiment significatif dans les premiers, ce n'est point la partie individuelle, ce n'est point la circonstance particulière considérée comme telle ; c'est au contraire ce qu'ils contiennent de général, c'est le côté de l'Idée de l'humanité qui s'exprime par eux.* (*Monde*, I, 240-1.)

F) LA POÉSIE

1. LA POÉSIE ET L'HISTOIRE

La poésie s'étend dans un domaine immense. Toute la nature, les Idées à tous les degrés peuvent être exprimées par elle ; et, selon les Idées qu'elle exprime, elle est tantôt descriptive, tantôt narrative, tantôt purement dramatique. Si, dans l'expression des degrés inférieurs de l'objectivité de la volonté, les arts plastiques l'emportent sur la poésie, parce que la nature inconsciente et purement animale manifeste presque tout son être dans un seul instant qu'il s'agit bien de saisir ; au contraire l'homme, qui ne se manifeste pas seulement par l'attitude et l'expression de sa physionomie, mais par une suite d'actions et aussi de pensées et d'affections concomitantes, l'homme est l'objet principal de la poésie : et ici, aucun art n'est capable d'égaler la poésie ; car elle a ce qui manque aux arts plastiques, *le développement progressif.*

L'expression de l'Idée, qui est le degré le plus haut de l'objectivité de la volonté, c'est-à-dire la peinture de l'homme dans la série continue de ses aspirations et de ses actions, tel est donc le but élevé de la poésie. Sans doute, l'expérience et l'histoire nous apprennent aussi à connaître l'homme : mais

elles nous montrent les hommes plutôt que l'homme ; c'est-à-dire qu'elles nous fournissent des notions empiriques sur la façon dont les hommes se conduisent les uns envers les autres, notions d'où nous pouvons tirer des règles pour notre propre conduite, plutôt qu'elles ne nous *ouvrent des vues profondes sur la nature intime de l'humanité.* Cependant ce second genre d'études n'est nullement interdit à l'historien ; mais toutes les fois que l'histoire ou l'expérience individuelle nous font connaître la nature de l'humanité, c'est que déjà nous avons envisagé soit les faits d'expérience, soit les faits historiques, en artistes et en poètes, selon l'Idée, non selon le phénomène ; au point de vue absolu, non au point de vue relatif. L'expérience personnelle est une condition nécessaire pour comprendre la poésie, aussi bien que l'histoire, car elle est comme le dictionnaire de la langue qu'elles parlent l'une et l'autre... Aussi, à quiconque veut connaître l'humanité dans son essence, dans son Idée, toujours identique sous ses manifestations et ses développements, les œuvres des grands et immortels poètes en donneront une image beaucoup plus fidèle et plus nette que ne le pourraient faire les historiens : car même les meilleurs parmi ces derniers sont, comme poètes, bien loin d'être les premiers, et de plus n'ont pas les mouvements libres. (*Monde*, I, 255-7.)

2. LA POÉSIE ET SES GENRES NATURE DE L'INSPIRATION LYRIQUE

La représentation de l'Idée de l'humanité, représentation qui est le but du poète, est possible de deux façons : ou bien le poète est à lui-même son objet ; c'est ce qui a lieu dans la poésie lyrique, dans le chant proprement dit : l'écrivain nous décrit ses propres sentiments dont il a une vivante intuition ; aussi, quant à son objet, ce genre a, par essence, une certaine subjectivité ; — ou bien le poète est tout à fait étranger à l'objet de ses écrits ; c'est le cas de tous les autres genres poétiques, où l'écrivain se cache plus ou moins derrière son sujet, et finit par disparaître tout à fait. Dans la romance, le poète laisse encore percer, par le ton et l'allure générale de l'ensemble, ses propres sentiments : beaucoup plus objective que la chanson, elle garde

cependant quelque chose de subjectif, qui diminue encore dans l'idylle, plus encore dans le roman, disparaît presque tout à fait dans le genre proprement épique, et finit par ne plus laisser de trace dans le drame, qui est le genre de poésie le plus objectif et à bien des égards le plus parfait et le plus difficile. Le genre lyrique est, pour la même raison, le plus facile ; et si l'art n'appartient qu'au rare et pur génie, cependant un homme même moyen en tout, s'il est, en fait, exalté par une forte impression, ou quelque soudaine inspiration de son esprit, pourra composer une belle ode ; car pour cela il ne lui faut qu'une vive intuition de ses sentiments propres dans un moment d'exaltation. Il suffit pour le prouver de tous ces chants lyriques d'individus restés d'ailleurs inconnus, spécialement des chansons populaires allemandes. Cependant, dans la poésie lyrique, s'il se rencontre un vrai poète, il exprime dans son œuvre la nature intime de l'humanité entière. Tout ce que des millions d'être passés, présents et à venir, ont ressenti ou ressentiront dans les mêmes situations qui reviennent sans cesse, il le ressent et l'exprime vivement. Ces situations, par leur retour éternel, durent autant que l'humanité elle-même et éveillent toujours les mêmes sentiments. Aussi les productions lyriques du vrai poète subsistent-elles, pendant des siècles, vivantes, vraies et jeunes. Le poète est donc le résumé de l'homme en général : tout ce qui a jamais fait battre le cœur d'un homme, tout ce que la nature humaine, dans une circonstance quelconque, fait jaillir hors d'elle, tout ce qui a jamais habité et couvé dans une poitrine humaine, telle est la matière qu'il travaille, comme il travaille tout le reste de la nature. Aussi le poète est-il également capable de chanter la volupté et les sujets mystiques, d'être Anacréon ou Ange Silésius, d'écrire des tragédies ou des comédies, d'esquisser un caractère élevé ou commun, selon son caprice ou sa vocation. C'est pourquoi personne ne peut lui prescrire d'être noble et élevé, moral, pieux, chrétien, ou ceci ou cela ; encore moins peut-on lui reprocher d'être ceci et non cela. *Il est le miroir de l'humanité, et lui met devant les yeux tous les sentiments dont elle est remplie et animée.*

Examinons maintenant de plus près la nature du chant proprement dit, et pour cela prenons comme exemples des

modèles parfaits et presque purs, et non pas de ceux qui empiètent déjà en quelque façon sur un autre genre, comme la romance, l'épique, l'hymne, l'épigramme, etc. ; voici ce que nous allons trouver comme caractère propre du chant, dans son acception la plus étroite : c'est le sujet de la volonté, c'est-à-dire son propre vouloir qui remplit la conscience de l'auteur, souvent comme un vouloir libre et paisible (joie), mais plus souvent encore comme un vouloir entravé (tristesse), toujours comme affection, souffrance, état passionnel. Pourtant, à côté de cet état, et simultanément avec lui, les regards qu'il jette sur la nature environnante donnent au poète la conscience de lui-même comme sujet d'une connaissance pure indépendante de la volonté : le calme inébranlable d'âme qu'il éprouve alors contraste encore davantage avec le trouble de sa volonté toujours malade et toujours avide. Le sentiment de ce contraste et de ces réactions est proprement ce qu'exprime l'ensemble du chant, et ce qui constitue surtout l'inspiration lyrique. Dans cet état, la pure connaissance vient à nous, pour nous délivrer de la volonté et de son trouble : nous nous abandonnons à elle, mais pour un instant seulement ; toujours la volonté vient de nouveau nous arracher à la contemplation calme, pour nous faire ressouvenir de nos intérêts personnels. Mais aussi toujours la beauté prochaine de ce qui nous entoure vient à son tour nous séduire et nous enlever à la volonté pour nous livrer à la connaissance pure et affranchie de tout vouloir. Voilà pourquoi règnent dans le chant et l'inspiration lyrique la volonté d'abord (*les vues intéressées et personnelles*) et ensuite la pure contemplation de la nature environnante ; ces deux éléments se mélangent admirablement. On cherche et on imagine des rapports entre les deux ; la disposition subjective, l'affection de la volonté, communique sa couleur à la nature contemplée, et réciproquement... — Quiconque partagera avec moi l'avis que je viens d'émettre sur l'inspiration lyrique m'accordera aussi qu'elle est proprement la conception intuitive et poétique d'une proposition que j'ai émise dans ma dissertation sur le Principe de raison, et que j'ai reprise déjà dans le présent écrit, à savoir que l'identité du sujet de la connaissance et du sujet de la volonté peut être nommée le miracle κατ' ἐξοχήν (*par excellence*) ; la puissance poétique du chant

repose en dernière analyse sur la vérité de cette proposition. — Dans le cours de la vie, ces deux sujets ou, pour parler à la manière populaire, *la tête et le cœur*, se séparent de plus en plus : l'homme distingue de plus en plus sa sensibilité subjective de sa connaissance objective. *Chez l'enfant tout cela est encore confondu* : il sait à peine se distinguer du monde extérieur qui l'entoure et dans lequel il est, pour ainsi dire, englouti. *Chez le jeune homme*, chaque perception agit avant tout sur la sensibilité, sur la disposition intime, et mieux, se confond avec elles...

C'est par là que le jeune homme se trouve si fortement attaché aux apparences phénoménales, et ne peut dépasser la poésie lyrique : la poésie dramatique est le propre de l'âge mûr. Quant au vieillard, il pourra tout au plus produire des poèmes épiques, comme Homère ou Ossian ; dans la vieillesse, on aime toujours à raconter.

Les autres genres de poésie, étant plus objectifs (il s'agit du roman, de l'épopée et du drame), ont deux conditions à remplir pour atteindre leur objet, c'est-à-dire pour exprimer l'Idée de l'humanité : c'est, d'une part, de concevoir d'une manière précise et complète les caractères significatifs ; de l'autre, d'inventer des situations significatives, propres à mettre en lumière ces caractères. Il lui arrive la même chose qu'au chimiste : celui-ci n'a pas seulement à représenter d'une manière nette et véritable les corps simples et leurs principaux composés : il faut encore qu'il en rende les propriétés sensibles, en mettant ces corps en contact avec les réactifs convenables ; ainsi le poète doit non seulement nous présenter des caractères significatifs avec une exactitude et une vérité qui représentent la nature, mais encore, s'il veut nous les faire entièrement comprendre, il doit les mettre dans des situations où ils puissent atteindre leur plein développement et se montrer sous leur forme la plus parfaite et la plus arrêtée ; c'est là ce qu'on appelle les situations significatives ou critiques. Dans la vie et dans l'histoire, régies par le hasard, ces situations rares ne se produisent pas fréquemment, et d'ailleurs leur isolement fait qu'elles se confondent et s'effacent au milieu de la masse des événements courants. Aussi le roman, l'épopée, le drame doivent-ils se distinguer de la réalité, non moins par l'importance des situations que par l'agencement et la

création des caractères ; remarquons toutefois que les situations et les caractères ne peuvent nous toucher que s'ils sont eux-mêmes d'une vérité absolue ; le manque d'unité dans les caractères, les contradictions, le désaccord avec la nature, l'impossibilité ou, ce qui ne vaut guère mieux, l'in vraisemblance des situations, même dans le détail, sont aussi choquants en poésie qu'un dessin mal exécuté, une perspective irrégulière ou une lumière mal distribuée, en peinture. Nous demandons à l'art, dans l'un et l'autre cas, d'être le miroir fidèle de la vie, de l'humanité et de la réalité : il ne doit que leur donner plus de clarté par la peinture des caractères et plus de relief par la disposition des situations. L'art, sous toutes ses formes, a donc toujours pour but d'exprimer l'Idée ; *ce qui distingue les différents arts, c'est le degré d'objectivation de la volonté*, représenté par l'Idée dans chacun d'eux ; de là dépend aussi la matière propre à chaque art ; aussi les arts, même les plus différents, peuvent-ils s'expliquer par leur rapprochement. Ainsi, par exemple, pour saisir adéquatement l'Idée de l'eau, il ne suffit pas de la voir immobile dans un étang ou même coulant dans le lit d'une rivière ; il faut encore l'examiner dans des conditions particulières, en présence de forces contraires qui permettent d'observer toutes ses propriétés. Aussi l'admirons-nous quand elle court, gronde, écume et rejaillit, quand elle se brise dans sa chute, ou s'élance en un jet puissant, grâce à une artificieuse contrainte : c'est dans ces différentes conditions qu'elle montre son caractère sous ses différents aspects, tout en restant parfaitement une et identique à elle-même ; il n'est pas moins dans sa nature de jaillir en l'air que d'être immobile et de refléter le ciel ; elle est indifférente à ces états et s'y prête suivant les circonstances. Or, ce que l'ingénieur fait pour les liquides et l'architecte pour les solides, le poète, dans le drame ou l'épopée, le fait pour l'Idée de l'humanité. Tous les arts ont pour but commun de développer et d'éclaircir l'Idée qui constitue l'œuvre d'art, la volonté à chaque degré de son objectivation. La vie humaine, telle que la réalité nous la présente le plus souvent, ressemble à l'eau telle que nous la voyons d'ordinaire dans l'étang ou dans le fleuve ; mais dans le roman, l'épopée, la tragédie, le poète choisit ses caractères et les place dans des situations telles que leurs

traits distinctifs s'y développent mieux. que les profondeurs de l'âme humaine s'éclairent et puissent être observées dans des actions singulières et significatives. C'est ainsi que la poésie objective l'Idée de l'humanité, qui, chose remarquable, se peint le plus nettement dans les caractères les plus individuels. (*Monde*, I, 259-63.)

3. L'ESSENCE DE LA TRAGÉDIE « FORME SUPRÊME DE LA POÉSIE »

On considère justement la tragédie comme le plus élevé des genres poétiques, tant pour la difficulté de l'exécution que pour la grandeur de l'impression qu'elle produit. Il faut remarquer avec soin, si l'on veut comprendre l'ensemble des considérations présentées dans cet ouvrage, que *cette forme supérieure du génie poétique a pour objet de nous montrer le côté terrible de la vie, les douleurs sans nom, les angoisses de l'humanité, le triomphe des méchants, le pouvoir d'un hasard qui semble nous railler, la défaite infaillible du juste et de l'innocent : nous trouvons là un symbole significatif de la nature du monde et de l'existence.* Ce que nous voyons là, c'est la volonté luttant avec elle-même, dans toute l'épouvante d'un pareil conflit. A ce degré suprême de son objectivité, le conflit se produit de la manière la plus complète. La tragédie nous le montre en nous peignant les souffrances humaines, soit qu'elles proviennent du hasard ou de l'erreur qui gouvernent le monde sous la forme d'une nécessité inévitable, et avec une perfidie qui pourrait presque être prise pour une persécution voulue, — soit qu'elles aient leur source dans la nature même de l'homme, dans le croisement des efforts et des volitions des individus, dans la perversité et la sottise de la majorité d'entre eux. *La volonté qui vit et se manifeste chez tous les hommes est une, mais ses manifestations se combattent et s'entre-déchirent.* Elle apparaît plus ou moins énergique, selon les individus, plus ou moins accompagnée de raison, plus ou moins tempérée par la lumière de la connaissance. Enfin, dans les êtres exceptionnels, la connaissance, purifiée et élevée par la souffrance même, arrive à ce degré où le monde extérieur, le voile de Maya, ne peut plus l'abuser, où elle voit clair à travers la forme phénoménale ou principe d'individuation. Alors l'égoïsme, consé-

quence de ce principe, s'évanouit avec lui ; les « motifs », autrefois si puissants, perdent leur pouvoir, et à leur place, la connaissance parfaite du monde, agissant comme calmant de la volonté, amène la résignation, le renoncement et même l'abdication de la volonté de vivre. C'est ainsi que, dans la tragédie, nous voyons les natures les plus nobles renoncer, après de longs combats et de longues souffrances, aux buts poursuivis si ardemment jusque-là, sacrifier à jamais les jouissances de la vie, ou même se débarrasser volontairement et avec joie du fardeau de l'existence. Ainsi fait le *Prince constant* de Calderon, ainsi la Marguerite de *Faust*, ainsi Hamlet ; Horatio, lui aussi, voudrait suivre son exemple, mais Hamlet lui enjoint de vivre, de supporter encore pendant quelque temps les douleurs de ce monde inhospitalier, afin de raconter le sort de son ami et de justifier sa mémoire. Ainsi font encore la *Pucelle d'Orléans* et la *Fiancée de Messine*. Tous ces personnages meurent purifiés par la souffrance, c'est-à-dire quand la volonté de vivre est déjà morte en eux. Dans le *Mahomet* de Voltaire, les dernières paroles que Palmyre expirante adresse à Mahomet le disent expressément :

Tu dois régner ; le monde est fait pour les tyrans.

Demander au contraire à la tragédie qu'elle pratique ce qu'on nomme la justice poétique, c'est méconnaître entièrement l'essence de la tragédie, et même l'essence de ce bas monde. Le Dr Samuel Johnson, dans sa critique de quelques drames de Shakespeare, n'a pas craint d'exprimer une exigence aussi absurde. Il reproche au poète d'avoir absolument méprisé la justice. Cela est vrai, car quel est le crime des Ophélie, des Desdémone, des Cordelia ? Mais il n'y a que les esprits imbus d'un plat optimisme de protestant et de rationaliste, pour réclamer cette justice dans le drame, et ne pouvoir y trouver plaisir sans elle ! *Quelle est donc la véritable signification de la tragédie ? C'est que le héros n'expie pas ses péchés individuels, mais le péché originel, c'est-à-dire le crime de l'existence elle-même.* Calderon le dit avec franchise : « Car le plus grand crime de l'homme, c'est d'être né. »

Voici ce que j'ai encore à faire observer touchant la manière de traiter la tragédie. *Le sujet principal est essentielle-*

ment le spectacle d'une grande infortune. Les moyens différents par lesquels le poète nous présente ce spectacle se réduisent à trois, malgré leur grand nombre. Il peut imaginer, comme cause des malheurs d'autrui, un caractère d'une perversité monstrueuse, Richard III par exemple, Iago dans *Othello*, Shylock dans le *Marchand de Venise*, Franz Moor, la Phèdre d'Euripide, Créon dans *Antigone*, et maint autre. Le malheur peut venir encore d'un destin aveugle, c'est-à-dire du hasard et de l'erreur : le type du genre, c'est l'Œdipe-roi de Sophocle, ou les Trachiennes, et en général la plupart des tragédies antiques ; parmi les tragédies modernes, *Roméo et Juliette*, le *Tancrede* de Voltaire et *La fiancée de Messine* peuvent nous servir d'exemples. La catastrophe peut enfin être simplement amenée par la situation réciproque des personnages, par leurs relations : dans ce dernier cas, il n'est besoin ni d'une erreur funeste, ni d'une coïncidence extraordinaire, ni d'un caractère parvenu aux limites de la perversité humaine : des caractères tels qu'on en trouve tous les jours, au milieu de circonstances ordinaires, sont, à l'égard des uns les autres, dans des situations qui les induisent fatalement à se préparer consciemment les uns aux autres le sort le plus funeste, sans que la faute en puisse être positivement attribuée aux uns ni aux autres. Ce procédé dramatique me paraît infiniment meilleur que les deux précédents ; car il nous présente le comble de l'infortune non comme une exception amenée par des circonstances anormales ou par des caractères monstrueux, mais comme une suite aisée, naturelle et presque nécessaire de la conduite et des caractères humains, si bien que de pareilles catastrophes prennent, grâce à leur facilité, une apparence redoutable pour nous-mêmes. Les deux autres procédés nous montrent également la condition lamentable des uns et la méchanceté monstrueuse des autres ; mais les puissances menaçantes ne nous apparaissent que de loin et nous avons tout espoir de nous soustraire à elles sans être forcés de recourir au renoncement : au contraire, ce troisième procédé tragique nous fait voir les forces ennemies de tout bonheur et de toute existence dans des conditions telles qu'elles peuvent à tout instant et très aisément atteindre jusqu'à nous-mêmes ; nous voyons les plus grandes catastrophes amenées par des complications où notre propre

sort peut être naturellement mêlé, et par des actions que nous-mêmes serions peut-être capables de commettre, si bien que nous ne pourrions accuser personne d'injustice envers nous : alors nous nous sentons tout frémissants et nous nous croyons déjà au milieu des supplices de l'enfer. Mais ce genre de tragédie est en même temps le plus difficile ; en effet, il faut ici produire l'effet le plus considérable avec les moyens et les mobiles les plus peltis, par la seule vertu de l'arrangement et de la composition : voilà pourquoi dans mainte tragédie, et des meilleures, la difficulté se trouve éludée. Il y a pourtant une pièce qui est un modèle achevé de ce genre, bien qu'à d'autres points de vue elle soit bien inférieure à la plupart de celles de son grand auteur : c'est *Clavijo*, de Goethe. *Hamlet*, dans une certaine mesure, appartient à ce genre, si l'on ne considère que les rapports du héros avec Laërte et avec Ophélie ; *Wallenstein* aussi a ce mérite ; *Faust* est tout à fait du même genre, si l'on ne considère comme action principale que son intrigue avec Marguerite et avec son frère. (*Monde*, I, 264-66.)

4. LA POÉSIE, LA TRAGÉDIE ET LE SUBLIME

Le plaisir que nous prenons à la tragédie se rattache non pas au sentiment du beau, mais au sentiment du sublime, dont il est même le degré le plus élevé. Car, ainsi qu'à la vue d'un tableau sublime de la nature nous nous détournons de l'intérêt de la volonté pour nous comporter comme des intelligences pures, ainsi, au spectacle de la catastrophe tragique, nous nous détournons du vouloir-vivre lui-même. Dans la tragédie, en effet, c'est le côté terrible de la vie qui nous est présenté, c'est la misère de l'humanité, le règne du hasard et de l'erreur, la chute du juste, le triomphe des méchants ; on nous met ainsi sous les yeux le caractère du monde qui heurte directement notre volonté. A cette vue nous nous sentons sollicités à détourner notre volonté de la vie, à ne plus vouloir ni aimer l'existence. Mais par là même nous sommes avertis qu'il reste encore en nous un autre élément dont nous ne pouvons absolument pas avoir une connaissance positive, mais seulement négative, en tant qu'il ne veut plus de la vie. L'accord de septième demande l'accord fondamental, le rouge appelle et produit même à

l'œil la couleur verte ; de même *chaque tragédie réclame une existence tout autre, un monde différent*, dont nous ne pouvons jamais acquérir qu'une connaissance indirecte, par ce sentiment même qui est provoqué en nous. Au moment de la catastrophe tragique, notre esprit se convainc avec plus de clarté que jamais que la vie est un lourd cauchemar, dont il nous faut nous réveiller. En ce sens l'action de la tragédie est analogue à celle du sublime dynamique, puisqu'elle nous élève aussi au-dessus de la volonté et de ses intérêts, et transforme nos dispositions d'esprit au point de nous faire prendre plaisir à la vue de ce qui lui répugne le plus. Ce qui donne au tragique, quelle qu'en soit la forme, son élan particulier vers le sublime, c'est la révélation de cette idée que le monde, la vie, sont impuissants à nous procurer aucune satisfaction véritable et sont par suite indignes de notre attachement ; telle est l'essence de l'esprit tragique ; il est donc le chemin de la résignation. (*Monde*, III, 244-5.)

5. LA POÉSIE, LA PHILOSOPHIE ET LE MAL DES JEUNES

Quoique le poète, comme tout artiste, nous présente toujours le particulier, l'individuel, ce qu'il a reconnu et ce qu'il veut nous faire reconnaître à son tour n'est pas moins toujours l'idée platonicienne, le genre tout entier : c'est donc en quelque sorte le type des caractères humains et des situations humaines qui est empreint sur ses tableaux. Le poète narratif ou dramatique extrait de la vie l'individu particulier et nous le dépeint dans son exacte personnalité, mais il nous révèle par là toute l'existence humaine, car, tout en ayant l'air de s'occuper du particulier, il ne songe en réalité qu'à ce qui existe de tout temps et en tout lieu. De là vient que les sentences, surtout celles des poètes dramatiques, même sans être des maximes générales, trouvent fréquemment leur application dans la vie réelle. — *La poésie est à la philosophie ce que l'expérience est à la science empirique*. L'expérience en effet nous met en rapport avec le phénomène dans le détail et procède par exemples ; la science en embrasse l'ensemble au moyen de concepts généraux. De même la poésie veut nous faire saisir les idées platoniciennes des êtres par le moyen du détail et par des

exemples, tandis que la philosophie veut nous apprendre à y reconnaître, dans son ensemble et dans sa généralité, l'essence intime des choses, telle qu'elle s'y exprime. — On voit déjà par là que la poésie porte plutôt le caractère de la jeunesse, la philosophie celui de l'âge mûr. En fait, le don poétique n'est véritablement dans sa fleur que pendant la jeunesse ; la sensibilité à la poésie va souvent même alors jusqu'à la passion ; le jeune homme prend plaisir aux vers pour eux-mêmes et se contente souvent à bon marché. Avec les années ce penchant décroît peu à peu, et dans la vieillesse on préfère la prose. *Cette tendance poétique de la jeunesse corrompt facilement en elle le sens de la réalité*, car la poésie en diffère parce qu'elle donne à la vie un cours à la fois intéressant et exempt de douleur ; dans la réalité au contraire, sans douleur il n'y a pas d'intérêt, et avec l'intérêt apparaît aussi la douleur. Le jeune homme, initié à la poésie plutôt qu'à la vie, demande alors à la réalité ce que la poésie peut seule lui donner ; *telle est la source principale de ce malaise dont les jeunes gens d'une nature supérieure sont accablés*. (*Monde*, III, 238.)

G) LA MUSIQUE

I. ELLE N'EXPRIME PLUS LES IDÉES MAIS LE VOULOIR-VIVRE LUI-MÊME

Nous devons reconnaître dans la musique une signification plus générale et plus profonde, en rapport avec l'essence du monde et notre propre essence : à cet égard, les proportions mathématiques auxquelles on la peut réduire ne sont plus elles-mêmes qu'un symbole, loin d'être la réalité symbolisée. Elle doit avoir, en quelque façon, avec le monde le rapport du représentant au représenté ; de la copie au modèle : l'analogie avec les autres arts nous permet de l'établir, car tous possèdent ce caractère, et leur action est celle même qu'exerce sur nous la musique dans son ensemble ; mais dans cette dernière, cette action est plus forte, plus rapide, plus infaillible et plus nécessaire...

Les Idées (au sens platonicien) sont l'objectivation adéquate de la volonté. Le but de tous les arts est d'exciter l'homme à reconnaître les Idées. Ils y arrivent par la repro-

duction d'objets particuliers (les œuvres d'art ne sont pas autre chose) et par une modification correspondante du sujet connaissant. Les arts n'objectivent donc pas la volonté directement, mais par l'intermédiaire des Idées...

Mais la musique, qui va au delà des Idées, est complètement indépendante du monde phénoménal ; elle l'ignore absolument, et pourrait en quelque sorte continuer à exister, alors même que l'univers n'existerait pas : on ne peut en dire autant des autres arts. La musique, en effet, est une objectité, une copie aussi immédiate de toute la volonté que l'est le monde, que le sont les Idées elles-mêmes dont le phénomène multiple constitue le monde des objets individuels. Elle n'est donc pas, comme les autres arts, une reproduction des Idées, mais une reproduction de la volonté au même titre que les Idées elles-mêmes. *C'est pourquoi l'influence de la musique est plus puissante et plus pénétrante que celle des autres arts : ceux-ci n'expriment que l'ombre, tandis qu'elle parle de l'être.* Et comme c'est la même volonté qui s'objective dans l'Idée et dans la musique, quoique différemment dans chacune des deux, il doit exister non pas une ressemblance directe, mais cependant un parallélisme, une analogie entre la musique et les Idées, dont les phénomènes multiples et imparfaits forment le monde visible. (*Monde*, I, 267-9.)

2. LA NOTE FONDAMENTALE, LA MÉLODIE ET LA VOLONTÉ CONSCIENTE

Il est dans la nature de l'homme de former des vœux, de les réaliser, d'en former aussitôt de nouveaux, et ainsi de suite indéfiniment ; il n'est heureux et calme que si le passage du désir à sa réalisation et celui du succès à un nouveau désir se font rapidement, car le retard de l'une amène la souffrance, et l'absence de l'autre produit une douleur stérile, l'ennui. *La mélodie* par essence reproduit tout cela : elle erre par mille chemins, et s'éloigne sans cesse du *ton fondamental* ; elle ne va pas seulement aux intervalles harmoniques, la tierce ou la quinte, mais à tous les autres degrés, comme la septième dissonante et les intervalles augmentés, et elle se termine toujours par un *retour final à la tonique* ; tous ces écarts de la mélodie représentent

les formes diverses du désir humain ; et son retour à un son harmonique, ou mieux encore au ton fondamental, en symbolise la réalisation. Inventer une mélodie, éclairer par là le fond le plus secret de la volonté et des sentiments humains, telle est l'œuvre du génie ; ici plus que partout, il agit manifestement en dehors de toute réflexion, de toute intention voulue ; c'est bien ce que l'on peut appeler une inspiration. Comme dans tous les arts, ici également, le concept est stérile. Le compositeur nous révèle l'essence intime du monde, *il se fait l'interprète de la sagesse la plus profonde, et dans une langue que sa raison ne comprend pas : de même la somnambule dévoile, sous l'influence du magnétiseur, des choses dont elle n'a aucune notion, lorsqu'elle est éveillée.* (*Monde*, I, 271.)

3. LA MUSIQUE EST UNE MÉTAPHYSIQUE

Tout en exposant ces analogies (1), je ne dois pas cependant négliger de rappeler que la musique n'a avec ces phénomènes qu'un rapport indirect, car elle n'exprime jamais le phénomène, mais l'essence intime, le dedans du phénomène, la volonté même. Elle n'exprime pas telle ou telle joie, telle ou telle affliction, telle ou telle douleur, effroi, enchantement, gaieté ou calme d'esprit. Elle peint la joie même, l'affliction même, et tous ces autres sentiments pour ainsi dire abstraitement. Elle nous donne leur essence sans aucun accessoire, et, par conséquent aussi, sans leurs motifs. Et pourtant, nous la comprenons très bien, quoiqu'elle ne soit qu'une subtile quintessence. De là vient que l'imagination est si facilement éveillée par la musique. Notre fantaisie cherche à donner une figure à ce monde d'esprits, invisible et pourtant si animé, si remuant, qui nous parle directement ; elle s'efforce de lui donner chair et os, c'est-à-dire de l'incarner dans un paradigme analogue, tiré du monde réel. Telle est l'origine du chant avec paroles et de l'opéra ; on voit par là que les paroles du chant et le *libretto* de l'opéra ne doivent jamais oublier leur subordination pour s'emparer du premier rang, ce qui transformerait la musique en un simple moyen d'expression ; il y aurait là une énorme

(1) Entre la musique et les manifestations du vouloir-vivre.

sottise et une absurdité. La musique, en effet, n'exprime de la vie et de ses événements que la quintessence ; elle est le plus souvent indifférente à toutes les variations qui s'y peuvent présenter. Cette généralité, conciliée avec une rigoureuse précision, est la propriété exclusive de la musique ; c'est là ce qui lui donne une si haute valeur et en fait le remède de tous nos maux...

De ces considérations il résulte que nous pouvons regarder le monde phénoménal ou *nature*, d'une part, et la *musique*, de l'autre, comme deux expressions différentes d'une même chose qui forme l'unique intermédiaire de leur analogie et que, par suite, il est indispensable de connaître, si l'on veut saisir cette analogie. La musique, considérée comme expression du monde, est donc au plus haut point un langage universel qui est à la généralité des concepts à peu près ce que les concepts sont eux-mêmes aux choses particulières. Mais la généralité de la musique ne ressemble en rien à la généralité creuse de l'abstraction ; elle est d'une tout autre nature ; elle s'allie à une précision et à une clarté absolues. Elle ressemble en cela aux figures géométriques et aux nombres ; ceux-ci, en effet, ont beau être les formes générales de tous les objets possibles de l'expérience, applicables *a priori* à toute chose ; ils n'en sont pas moins nullement abstraits, mais au contraire intuitifs et parfaitement déterminés. Toutes les aspirations de la volonté, tout ce qui la stimule, toutes ses manifestations possibles, tout ce qui agite notre cœur, tout ce que la raison range sous le concept vaste et négatif de « sentiment », peut être exprimé par les innombrables mélodies possibles ; malgré tout, il n'y aura jamais là que la généralité de la forme pure, la matière en sera absente ; cette expression sera fournie toujours quant à la chose en soi, non quant au phénomène ; elle donnera en quelque sorte l'âme sans le corps. Ce rapport étroit entre la musique et l'être vrai des choses nous explique le fait suivant : si, en présence d'un spectacle quelconque, d'une action, d'un événement, de quelque circonstance, nous percevons les sons d'une musique appropriée, cette musique semble nous en révéler le sens le plus profond, nous en donner l'illustration la plus exacte et la plus claire. Car, nous l'avons dit, ce qui distingue la musique des autres arts, c'est qu'elle n'est pas une reproduction du phéno-

mène ou, pour mieux dire, de l'objectivité adéquate de la volonté ; elle exprime ce qu'il y a de métaphysique dans le monde physique, la chose en soi de chaque phénomène. En conséquence, le monde pourrait être appelé une incarnation de la musique tout aussi bien qu'une incarnation de la volonté ; nous comprenons désormais comment il se fait que la musique donne directement à tout tableau, à toute scène de la vie ou du monde réel, un sens plus élevé...

Il y a dans la musique quelque chose d'ineffable et d'in-time ; aussi passe-t-elle près de nous semblable à l'image d'un paradis familier quoique éternellement inaccessible ; elle est pour nous à la fois parfaitement intelligible et tout à fait inexplicable ; cela tient à ce qu'elle nous montre tous les mouvements de notre être, même les plus cachés, délivrés désormais de cette réalité qui les déforme et les altère. (*Monde*, I, 273-6.)

V

L'ART EST LA FLORAISSON DE LA VIE

Mais je ne veux pas prolonger davantage cette étude ; car, au gré du lecteur, peut-être ce troisième livre est-il déjà trop long, peut-être suis-je entré dans des détails trop minutieux. Cependant *mon but m'y invitait*, et l'on sera d'autant plus porté à m'excuser que *l'on saisira mieux l'importance souvent méconnue et la haute dignité de l'art* : n'oublions pas que, selon notre système, le monde tout entier n'est que l'objectivation, le miroir de la volonté, qu'il *accompagne celle-ci pour l'amener à se connaître soi-même, pour lui donner, comme nous le verrons, une possibilité de salut* ; n'oublions pas non plus que, d'autre part, le monde considéré comme représentation, quand on le contemple isolé, quand on s'affranchit soi-même de la volonté, quand on abandonne sa conscience tout entière à la représentation, devient *la consolation et le seul côté innocent de la vie*. Alors nécessairement, nous en arrivons à considérer l'art comme *l'épanouissement suprême et achevé de tout ce qui existe*, puisque par essence il nous procure la même chose que ce que nous montre le monde visible, mais plus condensé plus achevé, avec choix et réflexion, et que par suite nous pouvons l'appeler *la floraison de la vie, dans toute l'acception du mot...*

Le plaisir esthétique, la consolation par l'art, l'enthousiasme artistique qui efface les peines de la vie, ce privilège spécial du génie qui le dédommage des douleurs dont il souffre davantage à mesure que sa conscience est plus dis-

tingente, qui le fortifie contre la solitude accablante à laquelle il est condamné au sein d'une multiplicité hétérogène, — tout cela vient de ce que, comme nous le montrerons plus loin, d'une part, « l'essence » de la vie, la volonté, *l'existence elle-même est une douleur constante, tantôt lamentable et tantôt terrible* ; et de ce que, d'autre part, tout cela, envisagé dans la représentation pure ou dans les œuvres d'art, est affranchi de toute douleur et présente un imposant spectacle. Ce côté purement connaissable du monde, sa reproduction par l'art sous une forme quelconque, est la matière sur laquelle travaille l'artiste. Il est captivé par la contemplation de la volonté dans son objectivation ; *il s'arrête devant ce spectacle, ne se lassant pas de l'admirer et de le reproduire*, mais, pendant ce temps, c'est lui-même qui fait les frais de la représentation ; en d'autres termes, il est lui-même cette volonté qui s'objective et qui reste seule avec son éternelle douleur. Cette connaissance pure, profonde et vraie de la nature du monde devient elle-même le but de l'artiste de génie : il ne va pas plus loin. Aussi ne devient-elle pas, comme il arrive pour le saint, parvenu à la résignation, et que nous considérerons dans le livre suivant, un « calmant » de la volonté ; elle ne l'affranchit pas définitivement de la vie, elle ne l'en délivre que pour quelques instants bien courts : *ce n'est pas encore la voie qui mène hors de la vie*. Elle n'est qu'une consolation provisoire pendant la vie, jusqu'à ce qu'enfin, sentant sa force augmentée et, d'autre part, lassé de ce jeu, il en vienne aux choses sérieuses. La Sainte Cécile de Raphaël peut être prise comme symbole de ce changement. Et nous aussi maintenant, dans le livre suivant, nous allons nous tourner vers le sérieux. (Monde, I, 278-9.)

QUATRIÈME PARTIE

LA MORALE PESSIMISTE
OU
LE MONDE TRANSFORMÉ

I

LE VOULOIR-VIVRE
ET LA MORT

NOTRE ÊTRE EN SOI EST INDESTRUCTIBLE

Après les trois livres qui précèdent, il est, j'espère, une vérité qui doit être claire et bien établie dans les esprits : c'est que le monde, en tant qu'objet représenté, offre à la volonté le miroir où elle prend connaissance d'elle-même, où elle se voit dans une clarté et avec une perfection qui va décroissant par degrés, le degré supérieur étant occupé par l'homme ; c'est aussi que l'essence de l'homme trouve à se manifester pleinement d'abord par l'unité de sa conduite, où tous les actes se tiennent, et qu'enfin cette unité, c'est la raison qui lui permet d'en prendre conscience, en lui permettant d'en embrasser l'ensemble, d'un coup d'œil et *in abstracto*.

La volonté, *la volonté sans intelligence* (en soi, elle n'est point autre), désir aveugle, irrésistible, telle que nous la voyons se montrer encore dans le monde brut, dans la nature végétale, et dans leurs lois, aussi bien que dans la partie végétative de notre propre corps, cette volonté, dis-je,

grâce au monde représenté, qui vient s'offrir à elle et qui se développe pour la servir, *arrive à savoir qu'elle veut, à savoir ce qu'est ce qu'elle veut* : c'est ce monde même, c'est la vie, telle justement qu'elle se réalise là. Voilà pourquoi nous avons appelé ce monde visible le miroir de la volonté, le produit objectif de la volonté. Et comme ce que la volonté veut, c'est toujours la vie, c'est-à-dire la pure manifestation de cette volonté, dans les conditions convenables pour être représentée, ainsi c'est faire un pléonasme que de dire : *la volonté de vivre*, et non pas simplement « la volonté », car c'est tout un.

Donc, *la volonté étant la chose même en soi*, le fond intime, *l'essentiel de l'univers*, tandis que la vie, le monde visible, le phénomène, n'est que le miroir de la volonté, la vie doit être comme la compagne inséparable de la volonté. Aussi vouloir vivre, c'est aussi être sûr de vivre, et tant que la volonté de vivre nous anime, nous n'avons pas à nous inquiéter pour notre existence, même à l'heure de la mort. Sans doute l'individu, sous nos yeux, naît et passe, mais l'individu n'est qu'apparence ; s'il existe, c'est uniquement aux yeux de cet intellect qui a pour toute lumière le principe de raison suffisante, le *principium individuationis* : en ce sens, oui, il reçoit la vie à titre de pur don, qui le fait sortir du néant, et pour lui la mort c'est la perte de ce don, c'est la rechute dans le néant. Mais il s'agit de considérer la vie en philosophe, de la voir dans son Idée : alors nous verrons que ni la volonté, la chose en soi, qui se trouve sous tous les phénomènes, ni le sujet connaissant, le spectateur des phénomènes, n'ont rien à voir dans ces accidents de la naissance et de la mort. Naissance, mort, ces mots n'ont de sens que par rapport à l'apparence visible revêtue par la volonté, par rapport à la vie ; son essence, à elle volonté, c'est de se produire dans des individus, qui, étant des phénomènes passagers, soumis dans leur forme à la loi du temps, naissent et meurent : mais alors même *ils sont les phénomènes de ce qui, en soi, ignore le temps*. Naissance et mort, deux accidents qui, au même titre, appartiennent à la vie ; elles se font équilibre ; elles sont mutuellement la condition l'une de l'autre. La plus sage des mythologies, celle des Hindous, a bien su rendre cette vérité : Brama, le moins noble et le moins haut des dieux de la Trimourti, représen-

tant la génération, la naissance, et Vichnou la conservation, c'est au dieu qui symbolise la destruction, la mort, à Schiwa, qu'elle a donné, avec le collier de têtes de mort, comme attribut, le Lingam, symbole de la génération. Ici la génération apparaît comme le complément de la mort ; ce qui doit nous faire entendre, que ces deux termes sont par essence corrélatifs... Quand un individu meurt, la nature dans son ensemble n'en est pas plus malade : la volonté non plus. Ce n'est pas lui, en somme, c'est l'espèce seule qui intéresse la nature. Tout naïvement, elle nous déclare ainsi la grande vérité : que les Idées seules, non les individus, ont une réalité propre, étant seules une véritable réalisation objective de la volonté. Or l'homme, c'est la nature, *la nature arrivée au plus haut degré de la conscience de soi-même* ; si donc la nature n'est que l'aspect objectif de la volonté de vivre, l'homme, une fois bien établi dans cette conviction, peut à bon droit se trouver tout consolé de sa mort et de celle de ses amis : il n'a qu'à jeter un coup d'œil sur l'immortelle nature : cette nature, au fond, c'est lui. (*Monde*, I, 287-9.)

II

L'AFFIRMATION
DU VOULOIR-VIVREA) LE VOULOIR-VIVRE
ET L'INSTINCT SEXUEL

I. « L'ŒUF DU MONDE »

Si la volonté de vivre ne se manifestait que comme simple instinct de conservation personnelle, il n'y aurait là qu'une affirmation du phénomène individuel, pour le temps bien court de sa durée naturelle. Les peines et les soucis d'une telle vie seraient médiocres, et la vie serait ainsi facile et sereine. Comme, au contraire, la volonté désire la vie absolument et pour toujours, elle se manifeste en même temps sous la forme de l'instinct sexuel qui a en vue toute une suite infinie de générations. Cet instinct supprime l'insouciance, l'enjouement et l'innocence qui accompagneraient la seule existence individuelle, en introduisant dans la conscience l'agitation et la mélancolie, dans le cours de la vie les infortunes, les inquiétudes et les besoins. — Vient-on, par une exception bien rare, comme nous le voyons, à l'étouffer volontairement, c'est alors le revirement de la volonté qui fait retour sur elle-même. Elle naît alors dans l'individu, sans se prolonger au delà de lui...

Poursuivons : l'opération qui permet à la volonté de s'affirmer et à l'homme de naître est un acte dont tous les individus éprouvent une honte intime, dont ils se cachent

avec soin, effrayés, si on les saisit sur le fait, comme s'ils étaient surpris dans l'accomplissement d'un crime. C'est une action dont la pensée n'excite de sang-froid que la répugnance, et, dans des dispositions d'esprit plus élevées, que l'horreur. Sur ce sujet, *Montaigne* nous présente des considérations détaillées et profondes, faites en ce sens, dans le chapitre V du III^e livre, sous cette glose marginale : *Ce que c'est que l'amour*. L'exécution de cet acte est immédiatement suivie d'un chagrin et d'un repentir tout particuliers, sensibles surtout pour la première fois qu'on s'y livre, et d'autant plus prononcés en général que le caractère est plus noble. — Et cependant l'incessante répétition d'un acte de cette nature est le seul, l'unique moyen qui assure l'existence de la race humaine. — *Si maintenant l'optimisme avait raison*, s'il nous fallait reconnaître avec gratitude dans notre existence le don gracieux d'une suprême bonté guidée par la sagesse, par suite un don précieux en lui-même, une source de gloire et de joie, alors l'acte destiné à la perpétuer devrait revêtir vraiment une apparence tout autre. Cette existence n'est-elle au contraire qu'une sorte de faux pas, ou de fausse route, est-elle l'œuvre d'une volonté originellement aveugle, dont le développement le plus heureux consisterait à revenir à elle-même, pour se supprimer de son propre mouvement, alors l'acte qui perpétue cette existence doit bien paraître ce qu'il nous paraît.

Ici doit se placer une remarque relative à la vérité première et fondamentale de ma doctrine : la honte signalée plus haut comme provoquée par l'acte de la génération s'étend même aux parties qui servent à l'accomplir, quoique la nature nous les ait données dès la naissance, comme tous les autres organes. C'est encore une preuve frappante que non seulement les actions, mais déjà même le corps de l'homme se peuvent regarder comme la forme phénoménale, comme l'objectivation et l'œuvre de sa volonté. Car l'homme pourrait-il rougir d'une chose qui existerait sans sa volonté ?

Par rapport au monde, l'acte de la génération apparaît comme le mot de l'énigme. Le monde en effet étendu dans l'espace, vieux dans le temps, et présente une inépuisable diversité de figures. Tout cela pourtant n'est que le phénomène de la volonté de vivre ; et le centre, le foyer de cette volonté est l'acte de la génération. Ainsi, dans cet acte s'exprime

avec toute la clarté possible l'essence intime du monde. C'est même, à cet égard, un fait digne d'attention qu'on la nomme absolument « la volonté », dans cette locution très caractéristique : *Er verlangte von ihr, sie sollte ihm zu Willen sein*. (Il lui demanda d'en faire à sa volonté.) Expression la plus nette de la volonté, *cet acte est donc la moelle, le résumé, la quintessence du monde. De là un jour nouveau répandu par lui sur la nature et la conduite du monde* : il est le mot de l'énigme. Aussi le désigne-t-on du nom d'« arbre de la science », car il suffit à un homme de le connaître pour que ses yeux s'ouvrent sur la vie. Cette propriété n'explique pas moins qu'il est le grand secret de polichinelle, dont il n'est permis de parler expressément en aucun temps et en aucun lieu, mais qui toujours et partout s'entend de lui-même comme la chose capitale, pensée toujours présente à l'esprit de tous et qui fait saisir sur le champ la moindre allusion à ce sujet. Puisque partout les uns pratiquent et les autres supposent des intrigues d'amour, le rôle principal que joue dans le monde cet acte et tout ce qui s'y rattache répond bien à l'importance de ce *punctum saliens* de l'*œuf du monde*. Le côté plaisant de la chose, c'est le perpétuel mystère dont on entoure cette opération, intéressante pour nous entre toutes. (*Monde*, III, 379-82.)

2. LA MÉTAPHYSIQUE DE L'AMOUR

On a coutume de voir les poètes occupés surtout de la peinture de l'amour. C'est là d'ordinaire le thème principal de toutes les œuvres dramatiques, tragiques ou comiques, romantiques ou classiques, hindoues ou européennes ; de même l'amour fournit la matière de presque toute la poésie lyrique et épique ; je laisse de côté ces montagnes de romans que chaque année fait naître dans tous les pays civilisés de l'Europe avec la même régularité que les fruits de la terre, et cela depuis des siècles...

On ne peut donc douter, d'après les faits que je viens de rappeler, ni de la réalité ni de l'importance de l'amour ; aussi, au lieu de s'étonner qu'un philosophe n'ait pas craint, pour une fois, de faire sien ce thème éternel des poètes, devrait-on s'étonner plutôt qu'une passion qui joue dans toute la vie humaine un rôle de premier ordre n'ait pas encore été

prise en considération par les philosophes et soit restée jusqu'ici comme une terre inexplorée. Celui qui s'est le plus occupé de la question, c'est Platon, surtout dans le *Banquet* et le *Phèdre* : mais tout ce qu'il avance à ce sujet reste dans le domaine des mythes, des fables et de la fantaisie... Le sujet s'est de lui-même imposé à moi et est venu prendre place dans l'ensemble de ma conception du monde. Je ne peux guère compter d'ailleurs sur l'approbation de ceux mêmes que cette passion domine et qui cherchent à exprimer la violence de leurs sentiments par les images les plus sublimes et les plus éthérées : ma conception de l'amour leur paraîtra trop physique, trop matérielle, si métaphysique et si transcendante qu'elle soit au fond. Qu'ils veulent bien considérer au préalable que l'objet chéri qui leur inspire aujourd'hui des madrigaux et des sonnets, s'il était né dix-huit ans plus tôt, aurait à peine obtenu d'eux un regard.

Toute passion, en effet, quelque apparence éthérée qu'elle se donne, a sa racine dans l'instinct sexuel, ou même n'est pas autre chose qu'un instinct sexuel plus nettement déterminé, plus spécialisé ou, au sens exact du mot, plus individualisé. Considérons maintenant, sans perdre de vue ce principe, le rôle important que joue l'amour, à tous ses degrés et à toutes ses nuances, non seulement au théâtre et dans les romans, mais aussi dans le monde réel. Avec l'amour de la vie il nous apparaît comme le plus puissant et le plus énergique de tous les ressorts ; il accapare sans cesse la moitié des forces et des pensées de la partie la plus jeune de l'humanité ; but final de presque tous les efforts des hommes, il exerce dans toutes les affaires importantes une déplorable influence : à toute heure il vient interrompre les occupations les plus sérieuses ; parfois il dérange pour quelque temps les têtes les plus hautes ; il ne craint pas d'intervenir en perturbateur, avec tout son bagage, dans les délibérations des hommes d'État et les recherches des savants ; il s'entend à glisser ses billets doux et ses boucles de cheveux dans le portefeuille d'un ministre ou dans un manuscrit philosophique ; il fait naître tous les jours les querelles les plus inextricables et les plus funestes, brise les relations les plus précieuses, rompt les liens les plus solides ; il enlève à ses victimes parfois la vie ou la santé,

parfois la richesse, le rang et le bonheur ; d'un homme honnête il peut faire un coquin sans conscience ; d'un homme jusqu'alors fidèle, un traître ; partout, en un mot, il nous apparaît comme un démon ennemi qui s'efforce de tout intervertir, de tout troubler, de tout bouleverser. Comment donc alors ne pas s'écrier : « A quoi bon tout ce bruit ? Pourquoi cette agitation et cette fureur, ces *angoisses* et ces misères ? » Il s'agit simplement, en somme, pour chacun de trouver sa chacune : pourquoi une chose si simple doit-elle tenir une place de cette importance et venir sans cesse déranger et brouiller la bonne ordonnance de la vie humaine ? — Mais l'esprit de vérité découvre peu à peu la réponse à l'observateur attentif. Non, ce n'est pas d'une bagatelle qu'il s'agit ici ; au contraire, l'importance de la chose en question est en raison directe de la gravité et de l'ardeur des efforts qu'on y consacre. Le but dernier de toute intrigue d'amour, qu'elle se joue en brodequins ou en cothurnes, est, en réalité, supérieur à tous les autres buts de la vie humaine et mérite bien le *sérieux profond* avec lequel on le poursuit. C'est que ce n'est rien moins que la composition de la génération future qui se décide là. Ces intrigues d'amour si frivoles servent à déterminer l'existence et la nature des personnages du drame destinés à paraître sur la scène, quand nous l'aurons quittée. De même que l'existence, *existentia*, de ces personnages futurs a pour condition générale l'instinct sexuel, de même leur essence, *essentia*, est fixée par le choix que fait chacun en vue de sa satisfaction personnelle, c'est-à-dire par l'amour sexuel, et se trouve ainsi, à tous égards, irrévocablement établie. Voilà la clef du problème : l'application nous apprendra à la mieux connaître ; si nous passons en revue les divers degrés de l'amour, depuis l'inclination la plus fugitive jusqu'à la passion la plus violente, nous constaterons que la différence qui les sépare provient du degré d'individualisation apportée dans le choix...

L'instinct sexuel en général, tel qu'il se présente dans la conscience de chacun, sans se porter sur un individu déterminé de l'autre sexe, n'est, en soi et en dehors de toute manifestation extérieure, que la *volonté de vivre*. Mais quand il apparaît à la conscience avec un individu déterminé pour objet, cet instinct sexuel est en soi la volonté de vivre en

tant qu'individu nettement déterminé. En ce cas l'*instinct sexuel*, bien qu'au fond pur besoin subjectif, sait très habilement prendre le masque d'une admiration objective et donner ainsi le change à la conscience ; car la nature a besoin de ce stratagème pour arriver à ses fins. Mais si objective et si bien revêtue de sublimes couleurs que cette admiration puisse nous paraître, cependant cette passion amoureuse n'a en vue que la procréation d'un individu de nature déterminée ; et ce qui le prouve avant tout, c'est que l'essentiel n'est pas la réciprocité de l'amour, mais bien la possession, c'est-à-dire la jouissance physique...

Pénétrons maintenant plus avant dans cette recherche. L'*égoïsme* est en général un caractère de toute individualité si profondément enraciné en elle, que, pour exciter l'activité d'un être individuel, les fins égoïstes sont les seules auxquelles on puisse se fier avec assurance. L'espèce a, il est vrai, sur l'individu, un droit antérieur, plus pressant et plus fort que la périssable individualité elle-même. Cependant, quand l'individu doit exercer son activité et même faire des sacrifices pour la conservation de l'espèce et la réalisation du type, son intellect, organisé uniquement en vue de l'existence individuelle, ne peut se rendre assez bien compte de l'importance de cette fonction, afin d'agir en conséquence. Dans cet état de choses, la nature ne peut atteindre son but qu'en faisant naître chez l'individu une certaine illusion, à la faveur de laquelle il regarde comme un avantage personnel ce qui en réalité n'en est un que pour l'espèce, si bien que c'est pour l'espèce qu'il travaille quand il s'imagine travailler pour lui-même ; il ne fait alors que poursuivre une chimère qui voltige devant ses yeux, destinée à s'évanouir aussitôt après, et qui tient lieu d'un motif réel... On croit que l'instinct est presque nul dans l'homme, sauf au moment où, nouveau-né, il cherche et saisit le sein de sa mère. En réalité, nous avons un instinct très déterminé, très net et même très compliqué, celui qui nous guide dans le choix si délicat, si sérieux et si opiniâtre d'un autre individu pour la satisfaction du besoin sexuel. Cette satisfaction en elle-même, en tant que jouissance physique, reposant sur un besoin impérieux de l'individu, n'a absolument rien à faire avec la beauté ou la laideur de l'autre individu. Cependant, cette recherche si

ardente des avantages physiques et le choix si attentif qu'elle détermine ne dépendent évidemment pas de l'individu même qui choisit, comme celui-ci le croit, mais bien de la fin véritable, de l'enfant à procréer qui doit reproduire le type de l'espèce aussi pur et aussi exact que possible. En effet, mille accidents physiques, mille contrariétés morales altèrent de toute façon la forme humaine : néanmoins elle se trouve toujours rétablie dans son vrai type, et dans toutes ses parties, grâce à l'action du sens de la beauté, guide constant de l'instinct sexuel, et sans lequel cet instinct ne serait plus qu'un besoin répugnant. Ainsi chaque être arrête d'abord son choix sur *les individus les plus beaux, c'est-à-dire en qui le caractère de l'espèce est empreint avec le plus de pureté*, et les désire ardemment ; ensuite il recherchera surtout dans un autre individu les perfections dont il est lui-même privé ; il ira jusqu'à trouver de la beauté dans les imperfections qui sont tout le contraire des siennes : les hommes de petite taille, par exemple, recherchent les femmes grandes, les blonds aiment les brunes, etc. — Ce ravissement plein d'ivresse qui saisit l'homme à l'aspect d'une femme dont la beauté est conforme à ses désirs et qui fait briller à ses yeux l'union avec cet être comme le comble du bonheur, c'est bien le *sens de l'espèce*, qui, reconnaissant là le caractère nettement marqué de la race, désirerait le perpétuer avec cette femme. C'est sur cet attrait irrésistible de la beauté que repose la conservation du type de l'espèce ; de là aussi vient la force de cet attrait. — En réalité, nous trouvons là un renseignement d'un haut intérêt sur la nature intime de l'instinct en général qui, presque toujours, comme dans le cas présent, fait agir l'individu pour le bien de l'espèce. Car évidemment l'attention de l'insecte à choisir telle fleur, tel fruit, tel fumier, telle viande, ou bien, comme les ichneumons, la larve de tel autre insecte pour y déposer ses œufs, sans reculer devant aucune fatigue, devant aucun danger pour y parvenir, cette attention est très analogue au soin que l'homme apporte à choisir, pour la satisfaction du besoin sexuel, une femme déterminée dont la nature individuelle soit conforme à ses goûts, et vers laquelle il se porte avec tant d'ardeur que souvent, pour arriver à ses fins, oublieux de toute prudence, il sacrifie le bonheur de toute sa vie

par un mariage insensé, par une intrigue qui lui coûte sa fortune, son honneur, sa vie, et plus d'une fois par un crime, tel que l'adultère ou le viol ; et tout cela pour servir au mieux les intérêts de l'espèce, pour se conformer à la volonté partout souveraine de la nature, voire même aux dépens de l'individu. Partout, en effet, l'instinct agit comme en vue d'une certaine fin, et cependant sans se la proposer. La nature le fait naître là où l'individu qui doit agir serait incapable de comprendre le but, ou refuserait de chercher à l'atteindre. Aussi l'instinct, en règle générale, n'est-il guère donné qu'aux animaux, et surtout aux animaux inférieurs, aux plus dépourvus d'intelligence. Mais il a été aussi donné à l'homme, à peu près pour le seul cas en question, car l'homme, bien que très capable de concevoir la fin, n'y travaillerait pas avec le zèle nécessaire, surtout aux dépens de son bonheur personnel. Ici donc, comme dans tout instinct, la vérité a pris la forme d'une illusion pour agir sur la volonté. C'est en effet une illusion voluptueuse qui abuse l'homme en lui faisant croire qu'il trouvera dans les bras d'une femme dont la beauté le séduit une plus grande jouissance que dans ceux d'une autre, ou en lui inspirant la ferme conviction que tel individu déterminé est le seul dont la possession puisse lui procurer la suprême félicité. Aussi il s' imagine qu'il accomplit tous ces efforts et tous ces sacrifices pour sa jouissance personnelle, et c'est seulement pour la conservation du type de l'espèce dans toute sa pureté ou pour la procréation d'une individualité bien déterminée qui ne peut naître que de ces parents-là. Si tel est bien le caractère de cette passion, *il est tout naturel que chaque amant, après avoir enfin assouvi son désir, éprouve une prodigieuse déception et s'étonne de n'avoir pas trouvé dans la possession de cet objet si ardemment convoité plus de jouissance que dans n'importe quelle autre satisfaction sexuelle : aussi ne se trouve-t-il guère plus avancé qu'auparavant.* (*Monde*, III, 342-51.)

Toute cette théorie de la métaphysique de l'amour tient étroitement à l'ensemble de ma métaphysique, et le jour qu'elle répand sur celle-ci peut se résumer comme il suit.

Nous l'avons reconnu, le choix minutieux et capable de s'élever, par d'innombrables degrés, jusqu'à l'amour passionné, ce choix apporté par l'homme à la satisfaction

de l'instinct sexuel, repose sur *l'intérêt des plus sérieux* que l'homme prend à la constitution spéciale et individuelle de la génération future. Or cet intérêt si digne de remarque confirme deux vérités exposées dans les chapitres précédents :

I. — L'indestructibilité de l'essence propre de l'homme qui continue à exister dans cette génération future. Car cet intérêt si vif et si ardent, sorti, sans réflexion et sans dessein prémédité, de l'instinct et de l'impulsion la plus intime de notre être, ne pourrait pas exister si indélébile, et exercer une grande influence sur l'homme, si l'homme était une créature absolument éphémère et s'il devait être suivi, dans le seul ordre des temps, par une race réellement et radicalement différente de lui-même.

II. — La seconde vérité est que l'essence propre de l'homme réside plus dans l'espèce que dans l'individu. Car cet intérêt attaché à la constitution spéciale de l'espèce, qui est la base de toute intrigue amoureuse, depuis la plus fugitive jusqu'à la passion la plus grave, est, à vrai dire, pour chacun l'affaire la plus importante, celle dont la réussite ou l'échec émeut le plus notre sensibilité ; de là le nom préféré d' : quand cet intérêt s'est exprimé avec résolution et avec force, ou lui subordonne, on lui sacrifie celui qui ne concerne que la personne. C'est un témoignage donné par l'homme que l'espèce le touche de plus près que l'individu, et qu'il est plus immédiatement dans la première que dans le second. — Pourquoi donc alors l'amant est-il suspendu, plein de résignation, aux regards de celle qu'il a choisie, et est-il prêt à tout lui sacrifier ? — Parce que c'est la partie immortelle de son être qui désire posséder cette femme ; tous ses autres appétits procèdent toujours et seulement de la partie mortelle. — Cette convoitise si vive, ou même ardente, dirigée sur une femme déterminée, est un gage immédiat de l'indestructibilité de l'essence de notre être et de sa persistance dans l'espèce... Or cette essence intime est justement ce qui fait la base et comme la substance de notre propre conscience ; c'est par là un élément plus immédiat pour nous que cette conscience même, et, libre du principe d'individuation en tant que chose en soi, c'est proprement *l'élément un et identique* dans tous les individus, qu'ils soient

placés sur le même plan ou l'un à la suite de l'autre. Cet élément c'est le vouloir-vivre, c'est ce qui recherche d'un désir si pressant la vie et la persistance. Par suite, il demeure à l'abri des coups et des atteintes de la mort. Mais en même temps, il ne peut parvenir à un état meilleur que n'est sa condition présente ; sûr de la vie, il l'est donc à la fois des souffrances et de la mort sans cesse attachées à l'individu. *L'affranchir de cette condition est la tâche réservée à la négation du vouloir-vivre*, par laquelle la volonté individuelle s'arrache à la souche de l'espèce et renonce à l'existence qu'elle y possédait. *Sur son existence postérieure nous manquons de notions précises, nous manquons même de données pour nous en faire une idée. Nous ne pouvons que la désigner comme ce qui a la liberté d'être ou de ne pas être le vouloir-vivre.* Dans le dernier cas, le bouddhisme la caractérise du nom de *Nirvana*, dont j'ai donné l'étymologie dans la remarque de la fin du chapitre XLI. *C'est le point qui restera à jamais inaccessible à toute intelligence humaine, en vertu même de sa nature.*

Si maintenant, du point de vue où nous ont placé ces dernières considérations, nous abaissons nos regards sur la mêlée de la vie, que voyons-nous ? Tous les hommes, pressés par la misère et les souffrances, emploient toutes leurs forces à satisfaire ces besoins infinis, à se défendre contre les formes multiples de la douleur, sans pouvoir cependant espérer rien d'autre que la conservation de cette vie individuelle, si tourmentée, pendant un court espace de temps. (*Monde*, III, 369-71.)

B) LE PESSIMISME RADICAL

I. « LA SOUFFRANCE EST LE FOND DE TOUTE VIE »

Je demande au lecteur, d'abord, *de bien se remettre en mémoire les idées par où nous avons clos le second livre*, le point où nous nous étions trouvés conduits en cherchant la fin, le but de la volonté ; en réponse à cette question, nous avions vu apparaître une théorie : comment la volonté, à tous les degrés de sa manifestation, du bas jusqu'en

haut, manque totalement d'une fin dernière, désire toujours, le désir étant tout son être ; désir que ne termine aucun objet atteint, incapable d'une satisfaction dernière, et qui pour s'arrêter a besoin d'un obstacle, lancé qu'il est par lui-même dans l'infini. C'est ce que nous avons vérifié dans les phénomènes les plus simples de la nature : dans la pesanteur, effort interminable, et qui tend vers un point central, sans étendue, qu'il ne pourrait atteindre sans s'anéantir et la matière avec : *et toutefois il y tend et y tendrait encore*, quand l'univers serait tout entier concentré en une masse unique. De même encore pour les autres faits élémentaires : tout corps solide, soit par la fusion, soit par la décomposition, tend à l'état liquide, le seul où toutes ses forces chimiques soient en liberté : la congélation est comme un emprisonnement, où elles sont réduites par le froid. Le liquide, lui, tend à l'état gazeux, où il passe dès qu'il cesse d'être contraint par quelque pression. Pas de corps qui n'ait une affinité, c'est-à-dire *une tendance*, et, comme dirait Jacob Böhm, un désir, une passion. L'électricité, jusqu'à l'infini, continue à se diviser en deux fluides, bien que la masse de la terre les absorbe au fur et à mesure. De même le galvanisme, tant que vit la pile, n'est qu'un acte répété sans cesse et sans but, par lequel le fluide se divise contre lui-même, puis se réconcilie. C'est encore un effort tout pareil, incessant, jamais satisfait, qui fait toute l'existence de la plante, un effort continu, à travers des formes de plus en plus nobles, et aboutissant enfin à la graine, qui est un point de départ à son tour : et cela répété jusqu'à l'infini. Jamais de but vrai, jamais de satisfaction finale, nulle part un lieu de repos. *Il faut encore nous rappeler une autre théorie du second livre : c'est que partout les diverses forces de la nature et les formes vivantes se disputent la matière, toutes tendant à l'envahir ;* que chacune en possède tout juste ce qu'elle a arraché aux autres ; qu'ainsi s'entretient une éternelle guerre, où il s'agit de vie et de mort. De là des résistances qui de toutes parts font obstacle à cet effort, essence intime de toute chose, le réduisent à un désir mal satisfait, sans que pourtant il puisse abandonner ce qui fait tout son être, et le forcent ainsi à se torturer, jusqu'à ce que disparaisse le phénomène, laissant sa place et sa matière, bientôt accaparées par d'autres.

Cet effort qui constitue le centre, l'essence de chaque chose, c'est au fond le même, nous l'avons depuis longtemps reconnu, qui en nous, manifesté avec la dernière clarté, à la lumière de la pleine conscience, prend le nom de volonté. Est-elle arrêtée par quelque obstacle dressé entre elle et son but du moment : voilà la *souffrance*. Si elle atteint ce but, c'est la satisfaction, le bien-être, le bonheur. Ces termes, nous pouvons les étendre aux êtres du monde sans intelligence : ces derniers sont plus faibles, mais, quant à l'essentiel, identiques à nous. Or, nous ne les pouvons concevoir que dans un état de *perpétuelle douleur*, sans bonheur durable. Tout désir naît d'un manque, d'un état qui ne nous satisfait pas ; donc il est souffrance, tant qu'il n'est pas satisfait. Or, nulle satisfaction n'est de durée ; elle n'est que le point de départ d'un désir nouveau. Nous voyons le désir partout arrêté, partout en lutte, donc *toujours à l'état de souffrance* : pas de terme dernier à l'effort ; donc pas de mesure, pas de terme à la souffrance.

Mais ce que nous découvrons, dans la nature dépourvue d'intelligence, à force d'attention pénétrante et concentrée, nous saute aux yeux, dans le monde des êtres intelligents, dans le règne animal, où il est aisé de faire voir que *la douleur ne s'interrompt pas*. Toutefois ne nous attardons pas à ces degrés intermédiaires : arrivons à cette hauteur où tout s'éclaire à la lumière de l'intelligence la plus parfaite, à l'homme. Car, à mesure que la volonté revêt une forme phénoménale plus accomplie, à mesure aussi la souffrance devient plus évidente. Dans les plantes, pas de sensibilité encore : pas de douleur par suite ; chez les animaux les plus infimes, les infusoires et les radiés, à peine un faible commencement de souffrance ; même chez les insectes, la faculté de recevoir des impressions et d'en souffrir est fort limitée encore : il faut arriver aux vertébrés, avec leur système nerveux complet, pour la voir grandir, et du même pas que l'intelligence. Ainsi, *selon que la connaissance s'éclaire, que la conscience s'élève, la misère aussi va croissant ;* c'est dans l'homme qu'elle atteint son plus haut degré, et là encore elle s'élève d'autant plus que l'individu a la vue plus claire, qu'il est plus intelligent : *c'est celui en qui réside le génie, qui souffre le plus.* C'est en ce sens, en l'entendant du degré même de l'intelligence, non du pur savoir abs-

trait, que je comprends et que j'admets le mot du Koheleth : *Qui auget scientiam, auget et dolorem* (1). — Ainsi, il y a un rapport précis entre le degré de la conscience et celui de la douleur.

Il s'agit de considérer de ce biais, dans l'existence humaine, la destinée qui appartient par essence à la volonté en elle-même. Chacun saura aisément retrouver chez la bête, quoique dans un degré inférieur, les mêmes traits ; et ainsi on se convaincra suffisamment, par le spectacle de l'animalité souffrante, combien la souffrance est le fond de toute vie (*Monde*, I, 322-24).

2. « LA VIE HUMAINE

EST LA PLUS DOULOUREUSE FORME DE VIE :

ELLE VA DE LA SOUFFRANCE A L'ENNUI »

Déjà en considérant la nature brute, nous avons reconnu pour son essence intime l'effort, un effort continu, sans but, sans repos ; mais chez la bête et chez l'homme, la même vérité éclate bien plus évidemment. Vouloir, s'efforcer, voilà tout leur être : c'est comme une soif inextinguible. Or tout vouloir a pour principe un besoin, un manque, donc une douleur : c'est par nature, nécessairement, qu'ils doivent devenir la proie de la douleur. Mais que la volonté vienne à manquer d'objet, qu'une prompte satisfaction vienne à lui enlever tout motif de désirer, et les voilà tombés dans un vide épouvantable, dans l'ennui : leur nature, leur existence leur pèse d'un poids intolérable. La vie donc oscille, comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui : ce sont là les deux éléments dont elle est faite, en somme...

Or cet effort incessant, qui constitue le fond même de toutes les formes visibles revêtues par la volonté, arrive enfin, dans les sommets de l'échelle de ses manifestations objectives, à trouver son principe vrai et le plus général : là, en effet, la volonté se révèle à elle-même en un corps vivant, qui lui impose une loi de fer, celle de le nourrir ; et ce qui donne vigueur à cette loi, c'est que ce corps c'est tout simplement la volonté même de vivre, mais incarnée.

(1) « Qui accroît sa science, accroît aussi sa douleur » (*Ecclésiaste*).

Voilà bien pourquoi l'homme, la plus parfaite des formes objectives de cette volonté, est aussi et en conséquence, de tous les êtres le plus assiégré de besoins : de fond en comble, il n'est que volonté, qu'effort ; des besoins par milliers, voilà la substance même dont il est constitué. Ainsi fait, il est placé sur la terre, abandonné à lui-même, incertain de tout, excepté de ses besoins et de son esclavage : aussi le soin de la conservation de son existence, au milieu d'exigences si difficiles à satisfaire, et chaque jour renaissantes, c'en est assez d'ordinaire pour remplir une vie d'homme. Ajoutez un second besoin que le premier traîne à sa suite, celui de perpétuer l'espèce. En même temps, de tous côtés viennent l'assiéger des périls variés à l'infini, auxquels il n'échappe qu'au prix d'une surveillance sans relâche. D'un pas prudent, avec un regard inquiet qu'il promène partout, il s'avance sur sa route : mille hasards, mille ennemis sont là, aux aguets. Telle était sa démarche aux temps de la sauvagerie, telle elle est en pleine civilisation ; pour lui, pas de sécurité :

*Qualibus in tenebris vitæ, quantisque periclis,
Degitur hocc'ævi, quodcumque est* (1) !

(LUCR., II, 15.)

Pour la plupart, la vie n'est qu'un combat perpétuel pour l'existence même, avec la certitude d'être enfin vaincus. Et ce qui leur fait endurer cette lutte avec ses angoisses, ce n'est pas tant l'amour de la vie, que la peur de la mort, qui pourtant est là, quelque part cachée, prête à paraître à tout instant...

Et de même, il faut bien le remarquer, d'une part, la souffrance et les chagrins arrivent facilement à un degré où la mort nous devient désirable et nous attire sans résistance : et pourtant qu'est-ce que la vie, sinon la fuite devant cette même mort ? et d'autre part, le besoin et la souffrance ne nous accordent pas plus tôt un répit, que l'ennui arrive : il faut, à tout prix, il faut quelque distraction. Ce qui fait l'occupation de tout être vivant, ce qui le tient en mouvement, c'est le désir de vivre. Eh bien, cette existence, une

(1) « Au milieu de quels dangers de quelles ténèbres, ne se passe point ce peu qui nous est accordé de vie ! »

fois assurée, nous ne savons qu'en faire, ni à quoi l'employer ! Alors intervient le *second ressort qui nous met en mouvement*, le désir de nous délivrer du fardeau de l'existence, de le rendre insensible, « de tuer le temps », ce qui veut dire de *fuir l'ennui*. Aussi voyons-nous la plupart des gens à l'abri du besoin et des soucis, une fois débarrassés de tous les autres fardeaux, finir par être à charge à eux-mêmes, se dire, à chaque heure qui passe : autant de gagné ! à chaque heure, c'est-à-dire à chaque réduction de cette vie qu'ils tenaient tant à prolonger ; car à cette œuvre ils ont jusqu'à consacré toutes leurs forces. L'ennui, au reste, n'est pas un mal qu'on puisse négliger : à la longue il met sur les figures une véritable expression de désespérance. *Il a assez de force pour amener des êtres, qui s'aiment aussi peu que les hommes entre eux, à se rechercher malgré tout : il est le principe de la sociabilité*. On le traite comme une calamité publique : contre lui, les gouvernements prennent des mesures, créent des institutions officielles, car c'est avec son extrême opposé, la famine, le mal le plus capable de porter les hommes aux plus folles licences : *Panem et circenses !* Voilà ce qu'il faut au peuple. Le système pénitentiaire en vigueur à Philadelphie n'est que l'emploi de l'isolement et de l'inaction, bref de l'ennui, comme moyen de punition : or l'effet est assez effroyable pour décider les détenus au suicide. *Comme le besoin pour le peuple, l'ennui est le tourment des classes supérieures*. Il a dans la vie sociale sa représentation le dimanche ; et le besoin, les six jours de la semaine.

Entre les désirs et leurs réalisations s'écoule toute la vie humaine. Le désir, de sa nature, est souffrance ; la satisfaction engendre bien vite la satiété : le but était illusoire : la possession lui enlève son attrait ; le désir renaît sous une forme nouvelle, et avec lui le besoin : sinon, c'est le dégoût, le vide, l'ennui, ennemis plus rudes encore que le besoin. — Quand le désir et la satisfaction se suivent à des intervalles qui ne sont ni trop longs, ni trop courts, la souffrance, résultat commun de l'un et de l'autre, descend à son minimum : et c'est là la plus heureuse vie. Car *il est bien d'autres moments, qu'on nommerait les plus beaux de la vie, des joies qu'on appellerait les plus pures ; mais elles nous enlèvent au monde réel et nous transforment en spectateurs désintéressés de ce monde : c'est la connaissance pure, pure de tout*

vouloir, la jouissance du beau, le vrai plaisir artistique ; encore ces joies, pour être senties, demandent-elles des aptitudes rares : elles sont donc permises à bien peu, et, pour ceux-là même, elles sont comme un rêve qui passe ; au reste, ils les doivent, ces joies, à une intelligence supérieure, qui les rend accessibles à bien des douleurs inconnues du vulgaire plus grossier, et fait d'eux, en somme, des solitaires au milieu d'une foule toute différente d'eux : ainsi se rétablit l'équilibre. Quant à la grande majorité des hommes, les joies de la pure intelligence leur sont interdites, le plaisir de la connaissance désintéressée les dépasse : ils sont réduits au simple vouloir. Donc rien ne saurait les toucher, les *intéresser* (les mots l'indiquent de reste), sans émouvoir en quelque façon leur volonté, si lointain d'ailleurs que soit le rapport de l'objet à la volonté, et dût-il dépendre d'une éventualité ; de toute façon, il faut qu'elle ne cesse pas d'être en jeu, car leur existence est bien plus occupée par des actes de volonté que par des actes de connaissance : *action et réaction, voilà leur élément unique*. On en peut trouver des témoignages dans les détails et les faits ordinaires de la vie quotidienne : c'est ainsi qu'aux lieux fréquentés par les curieux, ils écrivent leur nom ; ils cherchent à réagir sur ce lieu même, parce qu'il n'agirait pas sur eux ; de même, s'ils voient une bête des pays étrangers, un animal rare, ils ne peuvent se contenter de le regarder, il leur faut l'exciter, le harceler, jouer avec lui, uniquement pour éprouver la sensation de l'action et de la réaction ; mais rien ne révèle mieux ce besoin d'excitation de la volonté que l'invention et le *succès du jeu de cartes* : rien ne met plus à nu le côté misérable de l'humanité...

Les efforts incessants de l'homme, pour chasser la douleur, n'aboutissent qu'à la faire changer de face. A l'origine, elle est privation, besoin, souci pour la conservation de la vie. Réussissez-vous (rude tâche !) à chasser la douleur sous cette forme, elle revient sous mille autres figures, changeant avec l'âge et les circonstances : elle se fait désir charnel, amour passionné, jalousie, envie, haine, inquiétude, ambition, avarice, maladie, et tant d'autres maux, tant d'autres ! Enfin, si, pour s'introduire, nul autre déguisement ne lui réussit plus, elle prend l'aspect triste, lugubre, du dégoût, de l'ennui : que de défenses n'a-t-on pas imaginées contre

eux ! Enfin, si vous parvenez à la conjurer encore sous cette forme, ce ne sera pas sans peine, ni sans laisser rentrer la souffrance sous quelque autre des aspects précédents ; et alors, vous voilà de nouveau en danse : *entre la douleur et l'ennui, la vie oscille sans cesse...*

Mais le plus souvent nous nous détournons, comme d'une médecine amère, de cette vérité, que souffrir c'est l'essence même de la vie ; que dès lors la souffrance ne s'infiltre pas en nous du dehors, que nous portons en nous-mêmes l'intarissable source d'où elle sort. Cette peine qui est inséparable de nous, au contraire nous sommes toujours à lui chercher quelque cause étrangère, et comme un prétexte. (*Monde*, I, 325-32.)

C) LES RACINES DU PESSIMISME : « ÊTRE OU NE PAS ÊTRE ? »

I. « L'ALTERNATIVE FACHEUSE »

Maintenant enfin, grâce à toutes ces études de l'ordre le plus général, grâce à notre effort pour tracer une esquisse de la vie humaine dans ses traits élémentaires, nous devons être arrivés, dans la mesure où l'on peut se convaincre *a priori* à cette conviction que, *par nature, la vie n'admet point de félicité vraie*, qu'elle est foncièrement une souffrance aux aspects divers, *un état de malheur radical* ; nous pourrions donner bien plus de vie et de corps à cette idée, en nous adressant à l'expérience, à *l'a posteriori*, en descendant aux cas particuliers, pour nous mettre sous les yeux des images, pour nous peindre en des exemples notre misère sans nom, pour invoquer les faits et l'histoire, où il est bien permis aussi de jeter un regard et de chercher des lumières. Mais ce serait un chapitre sans fin, et qui nous ferait descendre des généralités, de cette hauteur qui est la situation propre du philosophe. En outre, *un pareil tableau passerait aisément pour une pure déclamation sur notre triste destin*, comme on en a fait souvent ; on l'accuserait là-dessus de partialité, sous prétexte que tous les traits de la peinture seraient des faits particuliers. *Au contraire, nous échappons sûrement à ce reproche et à ce soupçon, avec notre façon froide, philo-*

sophique, de découvrir par des raisons toutes générales et a priori les racines profondes par où la douleur tient à l'essence même de la vie, ce qui la rend inévitable. Mais si l'on veut une vérification *a posteriori*, il est aisé de l'obtenir. Il suffit d'être sorti des rêves de la jeunesse, de tenir compte de l'expérience, de la sienne et de celle des autres, d'avoir appris à se mieux connaître, par la vie, par l'histoire du temps passé et du présent, par la lecture des grands poètes, et de n'avoir pas le jugement paralysé par des préjugés trop endurcis, pour se résumer les choses ainsi : le monde humain est le royaume du hasard et de l'erreur, qui y gouvernent tout sans pitié, les grandes choses et les petites ; à côté d'eux, le fouet en main, marchent la sottise et la malice : aussi voit-on que toute bonne chose a peine à se faire jour, que rien de noble ni de sage n'arrive que bien rarement à se manifester, à se réaliser ou à se faire connaître ; qu'au contraire l'inepte et l'absurde en fait de pensée, le plat, le sans-goût en fait d'art, le mal et la perfidie en matière de conduite, dominant, sans être dépossédés, sauf par instants. En tout genre, l'excellent est réduit à l'état d'exception, de cas isolé, perdu dans des millions d'autres ; et si parfois il arrive à se révéler dans quelque œuvre de durée, plus tard, quand cette œuvre a survécu aux rancunes des contemporains, elle reste solitaire, pareille à une pierre du ciel, que l'on conserve à part, comme un fragment détaché d'un monde soumis à un ordre différent du nôtre. — Et quant à la vie de l'individu, toute biographie est une pathographie : car vivre, en règle générale, c'est épuiser une série de grands et petits malheurs ; chacun, d'ailleurs, cache de son mieux les siens, *sachant bien qu'en les laissant voir il exciterait rarement la sympathie ou la pitié, et presque toujours la satisfaction* : n'est-on pas tout content de se voir représenter les maux dont on est épargné ? Mais au fond, on ne trouverait peut-être pas un homme, parvenu à la fin de sa vie, à la fois réfléchi et sincère, pour souhaiter de la recommencer, et pour ne pas préférer de beaucoup un absolu néant. Au fond et en résumé, *qu'y a-t-il dans le monologue universellement célèbre de Hamlet ? Ceci : notre état est si malheureux qu'un absolu non-être serait bien préférable*. Si le suicide nous assurait le néant, si vraiment l'alternative nous était proposée *d'être ou ne pas être*, alors oui, il faudrait

choisir le non-être, et ce serait un dénouement digne de tous nos vœux. Seulement, en nous, quelque chose nous dit qu'il n'en est rien : que le suicide ne dénoue rien, *la mort n'étant pas un absolu anéantissement...*

Si l'on nous mettait sous les yeux à chacun les douleurs, les souffrances horribles auxquelles nous expose la vie, l'épouvante nous saisirait : prenez le plus endurci des optimistes, promenez-le à travers les hôpitaux, les lazarets, les cabinets où les chirurgiens font des martyrs ; à travers les prisons, les chambres de torture, les hangars à esclaves ; sur les champs de bataille, et sur les lieux d'exécution ; ouvrez-lui toutes les noires retraites où se cache la misère, fuyant les regards des curieux indifférents ; pour finir, faites-lui jeter un coup d'œil dans la prison d'Ugolin, dans la Tour de la Faim, il verra bien alors ce que c'est que son *meilleur des mondes possibles*. Et d'ailleurs, d'où est-ce que Dante a tiré les éléments de son *Enfer*, sinon de ce monde réel lui-même ? Pourtant il en a fait un *Enfer* fort présentable. Mais quand il s'est agi de faire un *Ciel*, d'en dépeindre les joies, alors la difficulté a été insurmontable : notre monde ne lui fournissait point de matériaux. Il n'a donc eu qu'un parti à prendre : au lieu de nous parler de la félicité du Paradis, nous redire les leçons qu'il y avait reçues de ses ancêtres, de sa Béatrix et de divers saints. C'est assez avouer ce qu'est notre monde... (*Monde*, I, 338-339.)

2. IMPIÉTÉ DE L'OPTIMISME

Toujours, en ce sujet capital comme en tout, l'homme se voit ramené à lui-même. En vain, il se fabrique des dieux, pour les prier, pour leur soutirer des biens que seule l'énergie de son vouloir peut lui acquérir. L'Ancien Testament avait bien fait du monde et de l'homme l'œuvre d'un Dieu ; mais *le Nouveau a reconnu que le salut et la délivrance du monde aujourd'hui plongé dans la misère devaient venir du monde même* : aussi il a dû faire de ce Dieu un homme. La volonté de l'homme est donc et reste, pour lui, ce dont tout dépend. Si les sanyasis, les martyrs, les saints de toute confession et de tout nom, ont supporté volontiers, de bon cœur, leur martyre, c'est que chez eux la volonté de vivre s'était elle-même supprimée : alors seulement la lente des-

truction de l'apparence revêtue par cette volonté pouvait leur paraître bienvenue. Mais n'anticipons pas sur la suite de mon exposition. — Au reste, je ne puis ici dissimuler mon avis : c'est que *l'optimisme, quand il n'est pas un pur verbiage dénué de sens*, comme il arrive chez ces têtes plates, où pour tous hôtes logent des mots, *est pire qu'une façon de penser absurde : c'est une opinion réellement impie*, une odieuse moquerie, en face des inexprimables douleurs de l'humanité. — Mais il ne faut pas aller croire que la foi chrétienne soit favorable à l'optimisme : bien au contraire, dans les Évangiles, le monde et le mal sont pris quasi comme termes synonymes. (*Monde*, I, 340.)

3. L'AFFIRMATION DU CORPS : CONSERVATION DE L'INDIVIDU ET PROPAGATION DE L'ESPÈCE

Maintenant nous pouvons considérer cette affirmation et cette négation elles-mêmes, car jusqu'ici nous n'en avons parlé que pour en donner une idée générale ; il s'agit de les éclairer en plein, et pour cela d'exposer les façons de vivre par lesquelles l'une et l'autre s'expriment, et d'en voir la signification.

L'affirmation de la volonté, c'est la volonté elle-même, subsistant avec l'intelligence et n'en étant point affaiblie, telle enfin qu'elle s'offre en général, emplissant la vie de l'homme. Or le corps est une première manifestation de la volonté, sous les conditions déterminées par le degré et l'individu dont il s'agit ; et la volonté développée dans le temps n'est, de son côté, que la paraphrase du corps, une explication de ce qu'il signifie, tant dans son ensemble que dans ses parties ; cette volonté-là n'est donc qu'une révélation de la même chose en soi dont le corps est une première forme visible. Nous pouvons par conséquent dire, au lieu d'affirmation de la volonté, affirmation du corps. Le thème sur lequel la volonté, par ses actes divers, exécute des variations, c'est la pure satisfaction des besoins qui, en l'état de santé, résultent nécessairement de l'existence même du corps : ce corps déjà les exprime ; et ils se ramènent à deux points : *conservation de l'individu, propagation de l'espèce*. C'est par rapport à eux seulement que les motifs les plus variés ont prise sur la volonté et engendrent les actes

les plus multiples. Chacun de ces actes n'est qu'une preuve, un exemple de la volonté qui se manifeste dans son ensemble par ces besoins : quant à la forme de cette preuve, quant à l'aspect du motif, c'est chose secondaire ici ; ce dont il s'agit, c'est, s'il y a volonté, quelle en est l'intensité. C'est seulement par les motifs que la volonté devient visible, comme l'œil a besoin de la lumière pour exercer sa faculté de voir. Le motif, en général, est devant la volonté comme un Protée aux mille figures : il est la promesse d'une satisfaction pleine et continue, d'un apaisement de la soif de vouloir ; mais ce but est-il atteint, le voilà qui change d'aspect, revient et de nouveau met la volonté en branle, avec une force proportionnelle à ce qu'elle a d'énergie et au rapport qu'elle entretient avec l'intelligence, les deux éléments qui, grâce à ces preuves et exemples, se révèlent à nos yeux et forment *le caractère empirique.*

L'homme, dès qu'il commence à se connaître, se voit occupé à vouloir, et en règle générale, son intelligence demeure en un rapport constant avec sa volonté. Il commence par chercher à bien connaître les objets de sa volonté, puis les moyens d'y atteindre. Alors il voit ce qu'il a à faire, et d'ordinaire ne cherche à rien savoir d'autre. Il agit, peine : la conscience qu'il a, de travailler toujours à la fin que poursuit sa volonté, le tient en haleine et en train ; sa pensée s'occupe au choix des moyens. Telle est la vie de presque tous les hommes : ils veulent, ils savent ce qu'ils veulent, ils le recherchent avec *assez de succès pour échapper au désespoir, assez d'échecs pour échapper à l'ennui* avec ses suites. De là une certaine allégresse, ou du moins une paix intérieure, où ni richesse ni pauvreté n'ont pas grand-chose à voir : le riche ni le pauvre ne jouissent de ce qu'ils ont, car, on a vu pourquoi, leurs biens ne les touchent que négativement ; ce qui les tient en cet état, c'est l'espoir des biens qu'ils espèrent comme prix de leurs peines. Ils travaillent donc, vont de l'avant, *sérieux, l'air important* même : tels les enfants appliqués à leur jeu. — C'est par exception seulement qu'une telle vie voit son cours troublé, l'intelligence s'étant affranchie du service de la volonté, et s'étant mise à considérer l'essence même de l'univers, d'une façon générale ; elle aboutit alors, soit, pour *satisfaire le besoin esthétique*, à un *état contemplatif*, soit, pour

satisfaire le besoin moral, à un *état d'abnégation.* Mais la plupart des hommes fuient, leur vie durant, devant le besoin, qui ne les laisse pas s'arrêter, réfléchir. Au contraire, souvent la volonté en eux s'exalte jusqu'à *une affirmation extraordinairement énergique du corps*, d'où sortent des appétits violents, de puissantes passions : *alors l'individu ne s'en tient pas à affirmer sa propre existence, il nie celle de tous les autres*, et tâche de les supprimer dès qu'il les trouve sur son passage...

La nature ici est en outre naïve, et nous met sous les yeux toute la *signification de l'acte générateur.* La conscience même, la force du désir nous révèle dans cet acte l'*affirmation la plus décisive de la volonté de vivre...*

Par l'effet même de cette affirmation qui dépasse le corps de l'individu, et va jusqu'à la production d'un nouveau, la douleur et la mort, elles aussi, et en tant qu'elles sont essentielles au phénomène de la vie, se trouvent du même coup affirmées à nouveau ; et pour cette fois, la chance de délivrance que doit offrir l'intelligence parvenue à son point le plus élevé de perfection est visiblement perdue. Telle est la signification profonde de la honte qui accompagne l'acte de la génération. — *C'est l'idée même qui, sous forme mythique, se retrouve dans le dogme chrétien du péché d'Adam* : ce péché, évidemment, c'est d'avoir goûté le plaisir de la chair ; tous nous y participons, et par là nous sommes soumis à la douleur et à la mort. Ce dogme nous élève au-dessus de la sphère où tout s'éclaire par la raison suffisante, il nous met en face de l'Idée de l'homme : cette Idée, il nous apprend à en recomposer l'unité, après qu'elle s'est dispersée en d'innombrables individus, en les réunissant par le lien de la génération. Par suite, le christianisme voit en tout individu d'abord son identité avec Adam, avec *le représentant de l'affirmation de la vie*, d'où sa participation au péché (au péché originel), et par là à la douleur et à la mort ; puis aussi, et grâce à l'Idée dont il s'éclaire ici, l'identité de cet individu avec *le Sauveur, le représentant de la négation de l'attachement à la vie*, d'où sa participation au sacrifice et aux mérites du Sauveur, et sa délivrance des chaînes du péché et de la mort, c'est-à-dire du monde. (Monde, I, 341-4.)

D) JUSTICE TEMPORELLE ET JUSTICE ÉTERNELLE

I. LA SOURCE DE L'ÉGOÏSME

Le monde est ce qu'il est, parce que la volonté, dont il est la forme visible, est ce qu'elle est et veut ce qu'elle veut. La souffrance a sa justification : la volonté s'affirme à l'occasion même de ce phénomène ; et cette affirmation a pour justification, pour compensation, qu'elle porte avec elle la souffrance. Ainsi se révèle déjà à nous, par un premier rayon, l'éternelle justice, telle qu'elle règne sur l'ensemble ; plus tard nous la verrons de plus près, plus clairement, s'exerçant sur les individus. Mais d'abord il nous faudra parler de la justice temporelle ou humaine.

Nous l'avons vu au second livre, dans la nature entière, à tous les degrés de cette manifestation de la volonté, nécessairement il y a *guerre éternelle entre les individus de toutes les espèces* : cette guerre rend visible la contradiction intérieure de la volonté de vivre. Quand on arrive aux degrés les plus élevés, où tout éclate avec plus de force, on voit ce phénomène aussi se déployer plus au large : alors il est plus facile de le déchiffrer. C'est pour nous préparer à cette tâche que nous allons considérer l'*Égoïsme*, principe de toute cette guerre, dans sa source même.

Le temps et l'espace étant la condition même sous laquelle peut se réaliser la multiplicité des semblables, nous les avons nommés le principe d'individuation. Ils sont les formes essentielles de l'intelligence à l'état de nature, c'est-à-dire telle qu'elle naît de la volonté. Donc la volonté doit se manifester par une pluralité d'individus. Cette pluralité d'ailleurs ne l'atteint pas, elle volonté, elle chose en soi : il ne s'agit que des phénomènes ; pour elle, elle est en chaque phénomène tout entière et indivisible, et voit tout autour d'elle l'image répétée à l'infini de sa propre essence. Quant à cette essence en soi, à la réalité par excellence, c'est au dedans d'elle-même, là seulement, qu'elle la trouve. Voilà pourquoi chacun veut tout pour soi, chacun veut tout posséder, tout gouverner au moins ; et tout ce qui s'oppose à lui, il voudrait pouvoir l'anéantir. Ajoutez, pour ce qui

est des êtres intelligents, que l'individu est comme la base du sujet de la connaissance ; et ce sujet à son tour, la base du monde... Tout individu, en tant qu'intelligence, est donc réellement et se paraît à lui-même la volonté de vivre tout entière ; il voit en lui la réalité solide du monde, la condition dernière qui achève de rendre possible le monde en tant qu'objet de représentation, bref un microcosme parfaitement équivalent au macrocosme. Avec ces deux faits et leurs conséquences nécessaires, on explique cette singularité : que chaque individu, en dépit de sa petitesse, bien que perdu, anéanti au milieu d'un monde sans bornes, ne se prend pas moins pour centre du tout, faisant plus de cas de son existence et de son bien-être que de ceux de tout le reste, étant même, s'il consulte la seule nature, prêt à y sacrifier tout ce qui n'est pas lui, à anéantir le monde au profit de ce moi, de cette goutte d'eau dans un océan, et pour prolonger d'un moment son existence à lui. Cet état d'âme, c'est l'*égoïsme*, et il est essentiel à tous les êtres dans la nature ; c'est par lui, au reste, que la contradiction intime de la volonté se révèle, et sous un aspect effroyable. L'*égoïsme*, en effet, a pour base, pour point d'appui, cette opposition même du microcosme et du macrocosme ; il vient de ce que la volonté, pour se manifester, doit se soumettre à une loi formelle, au principe d'individuation ; par suite, elle se produit en une infinité d'individus, toujours pareille à elle-même, toujours entière, complète, avec ses deux faces (la volonté et la représentation). Ainsi chacun s'apparaît comme étant la volonté tout entière et l'intelligence représentative tout entière, tandis que les autres êtres ne lui sont donnés d'abord qu'à l'état de représentations, et de représentations à lui : aussi, pour lui, son être propre et sa conservation doivent-ils passer avant tout au monde. Pour chacun de nous, notre mort est la fin du monde ; quant à celle de nos connaissances, c'est chose assez indifférente, à moins qu'elle ne touche à quelqu'un de nos intérêts personnels. Quand la conscience atteint à son plus haut degré, c'est-à-dire chez l'homme, la douleur et la joie, par conséquent l'*égoïsme*, doivent, comme l'intelligence, s'élever à leur suprême intensité, et nulle part n'aura éclaté plus violemment le combat des individus, l'*égoïsme* en étant la cause. C'est le spectacle que nous avons sous les yeux, en grand

et en petit ; il a son côté effroyable : c'est la vie des grands tyrans, des grands scélérats, ce sont les guerres qui ravagent un monde ; et son côté risible : c'est celui-ci que considère la comédie, et il a pour traits essentiels cette vanité et cette présomption si incomparablement décrites, expliquées *in abstracto* par La Rochefoucauld ; ce spectacle, nous le retrouvons et dans l'histoire universelle, et dans les limites de notre expérience. Mais où il se manifeste à plein, c'est quand, dans un groupe d'hommes, toute loi, tout ordre vient à être renversé ; alors on voit clairement ce *bellum omnium contra omnes*, dont Hobbes, au premier chapitre du *De cive*, a fait une si parfaite peinture. Là, on voit chacun non seulement arracher au premier venu ce dont il a envie, mais, pour accroître même imperceptiblement son bien-être, *ruiner à fond le bonheur, la vie entière d'autrui*. Telle est la plus énergique expression de l'égoïsme ; pour aller plus loin, il n'y a que la méchanceté proprement dite : celle-là travaille sans intérêt aucun, sans utilité, à la douleur, au malheur d'autrui ; nous en viendrons bientôt à elle. (*Monde*, I, 346-8.)

2. DE L'INJUSTICE

Maintenant cet acte d'affirmer son attachement au corps, la volonté le répète en une infinité d'individus coexistants ; par suite, et grâce à cet égoïsme qui appartient à tout être, elle peut fort bien, en un individu donné, dépasser les bornes de cette affirmation, jusqu'à nier la même volonté en tant que manifestée par un autre individu. La volonté du premier fait irruption dans le domaine où est affirmée la volonté d'autrui : elle détruit ou blesse le corps d'autrui, ou bien elle réduit à son propre service les forces de ce corps, au lieu de les laisser au service de la volonté qui se manifeste dans ce corps même. Lors donc que le premier individu soustrait à la volonté, en tant que manifestée sous forme du corps d'autrui, les forces de ce corps, et ainsi accroît les forces à son service et dépasse cette somme de ressources qui est son corps, il affirme sa propre volonté jusqu'au delà des limites de son corps, et cela en niant la volonté manifestée en un corps étranger. — Cette invasion dans le domaine où est affirmée par autrui la volonté est bien connue, sous le nom d'*injustice*. (*Monde*, I, 349.)

3. DE L'ÉTAT

Mais si la morale ne considère que l'action juste ou injuste, si tout son rôle est de tracer nettement à quiconque a résolu de ne pas faire d'injustice les bornes où doit se contenir son activité, il en est tout autrement de la théorie de l'État. *La science de l'État, la science de la législation n'a en vue que la victime de l'injustice* ; quant à l'auteur elle n'en aurait cure, s'il n'était le corrélatif forcé de la victime ; l'acte injuste, pour elle, n'est que l'adversaire à l'encontre de qui elle déploie ses efforts : c'est à ce titre qu'il devient son objectif. Si l'on pouvait concevoir une injustice soufferte, l'État n'aurait logiquement pas à l'interdire. — *De même, aux yeux de la morale, l'objet à considérer, c'est la volonté l'intention* : il n'y a pour elle que cela de réel ; selon elle, la volonté bien déterminée de commettre l'injustice, fût-elle arrêtée et mise à néant, si elle ne l'est que par une puissance extérieure, équivaut entièrement à l'injustice consommée ; celui qui l'a conçue, la morale le condamne du haut de son tribunal comme un être injuste. (*Monde*, I, 359.)

L'État est un moyen dont se sert l'égoïsme éclairé par la raison, pour détourner les effets funestes qu'il produit et qui se retourneraient contre lui-même ; dans l'État, chacun poursuit le bien de tous, parce que chacun sait que son bien propre est enveloppé dans celui-là. *Si l'État pouvait atteindre parfaitement son but, alors, disposant des forces humaines, réunies sous sa loi, il saurait s'en servir pour tourner de plus en plus au service de l'homme le reste de la nature* et ainsi, expulsant du monde le mal sous toutes ses formes, il arriverait à nous faire un pays de cocagne, ou quelque chose d'approchant. Seulement, d'une part, l'État est toujours resté bien loin de ce but ; de plus, quand il l'atteindrait, on verrait subsister encore une multitude innombrable de maux, inséparables de la vie ; enfin, ces maux viendraient à disparaître, que l'un d'entre eux demeurerait encore : c'est l'ennui, qui prendrait bien vite la place laissée vide par les autres ; si bien que la douleur ne perdrait aucune de ses positions. Ce n'est pas tout : la discorde entre les individus ne saurait être entièrement dissipée par l'État ; enlevez-

lui ses principaux champs d'action, elle se rattrapera sur des querelles de détail. Bien plus, chassez-la du sein de l'État, elle se rejettera sur le dehors : il n'y aura plus de conflits individuels, le gouvernement les ayant bannis ; mais les conflits reviendront du dehors, sous forme de guerres entre peuples ; et la discorde exigera en gros et en un seul paiement, comme une dette accumulée, la dîme sanglante qu'on croyait lui avoir dérobée en détail par un sage gouvernement. (*Monde*, I, 366.)

4. LA « JUSTICE ÉTERNELLE » ET LA SAGESSE HINDOUE

Nous avons étudié la *justice temporelle*, celle qui siège au sein de l'État ; nous l'avons vue récompenser et punir, et nous avons compris que si, dans cette fonction, elle n'avait les yeux fixés sur l'avenir, elle ne serait pas une justice : sans la pensée de l'avenir, tout châtement, toute punition infligée pour une faute serait injustifiable, comme ne faisant qu'ajouter purement et simplement un second malheur au premier ; ce qui est un non-sens et une sottise sans effet. Mais quant à la *justice éternelle*, il en est tout autrement ; déjà nous en avons donné une idée : c'est elle qui gouverne non plus l'État, mais l'univers ; elle ne dépend pas des institutions humaines, elle n'est pas en butte au hasard ni à l'erreur ; elle n'est pas incertaine, vacillante et flottante : elle est infaillible, invariable et sûre...

Cette justice éternelle, elle existe bien réellement, elle est dans l'essence de l'univers : c'est ce qui résulte de toute notre pensée telle que nous l'avons exposée jusqu'ici, et quiconque l'aura suivie est éclairé à cet égard.

Voulez-vous savoir ce que valent, au sens moral du mot, les hommes, pris en général et d'ensemble ? Considérez leur destinée, d'ensemble et en général. Cette destinée, la voici : *besoin, misère, plaintes, douleur, mort*. C'est que l'éternelle justice veille : si, pris en masse, ils ne valaient pas si peu, leur destinée moyenne ne serait pas si affreuse. C'est dans ce sens que nous pouvons dire : le tribunal de l'univers, c'est l'univers même. S'il était possible de mettre dans une balance, sur l'un des plateaux toutes les souffrances du monde, et sur l'autre toutes les fautes du monde, l'aiguille de la balance resterait perpendiculaire, fixement.

Maintenant, il est bien vrai que, pour les yeux de l'intelligence, telle qu'elle est dans l'individu, soumise au service de la volonté, le monde ne se montre pas avec la même figure que lorsqu'il finit par se révéler au chercheur, qui reconnaît en lui la forme objective de la volonté unique et indivisible, à laquelle il se sent identique lui-même. Non, le monde étend devant le regard de l'individu brut le *voile de Maya*, dont parlent les Hindous : ce qui se montre à lui, à la place de la chose en soi, c'est le phénomène seul, sous les conditions du temps et de l'espace, du principe d'individuation, et sous celle des autres formes du principe de raison suffisante. Et avec cette intelligence ainsi bornée, il ne voit pas l'essence des choses, qui est une ; il en voit les apparences, il les voit distinctes, divisées, innombrables, prodigieusement variées, opposées même. Son plaisir du moment, voilà la seule réalité qui existe pour lui : c'est pour sauver cela, qu'il fait tout, jusqu'au moment où une notion plus vraie des choses dessille ses yeux. Jusque-là, il faut descendre dans les profondeurs dernières de sa conscience pour y trouver l'idée, bien obscurcie, que tout cela ne lui est point tant étranger, qu'entre le reste et lui il y a des liens dont le principe d'individuation ne saurait le débarrasser. Là est l'origine de ce sentiment, si irrésistible, si naturel à l'homme (et peut-être aussi aux plus intelligents des animaux), cette horreur qui nous saisit soudain quand, par quelque accident, nous nous trompons dans l'usage du principe d'individuation, et que le principe de raison suffisante, sous une quelconque de ses formes, semble souffrir une exception ; par exemple, si quelque changement paraît se produire sans cause, si l'on croit voir un mort qui revient, le passé ou le futur devenir présent, ce qui est loin se trouver près. Ce qui nous cause en ces occasions une si prodigieuse terreur, c'est que nous doutons tout à coup de ces formes qui sont les conditions de la connaissance du phénomène, et qui seules établissent une distinction entre notre individu et le reste du monde. Mais justement cette distinction n'est vraie que du phénomène et non de la chose en soi : et c'est sur quoi repose l'existence d'une justice éternelle...

Pour une intelligence qui ne marche qu'à la suite du principe de raison suffisante, et qui est prisonnière du

principe d'individuation, la justice éternelle n'est pas saisissable : ou bien elle la méconnaît, ou bien elle la défigure de ses fictions. Elle voit le méchant, après des forfaits et des cruautés de tout genre, vivre dans la joie et sortir du monde sans avoir été frappé. Elle voit l'opprimé traîner jusqu'à la fin une vie douloureuse, sans rencontrer un vengeur, un justicier. *Pour concevoir, pour comprendre la justice éternelle, il faut abandonner le fil conducteur du principe de raison suffisante, monter au-dessus de cette connaissance qui s'attache toute au particulier, s'élever jusqu'à la vision des Idées, percer de part en part le principe d'individuation, et se convaincre qu'aux réalités prises en elles-mêmes ne peuvent plus s'appliquer les formes du phénomène. De là seulement, il est permis de voir, d'atteindre, par la connaissance même, l'essence véritable de la vertu, telle que nous serons amenés par le cours de notre doctrine à la contempler ; ce qui n'empêche point que, pour la pratiquer, cette connaissance abstraite n'est pas nécessaire. Mais une fois arrivé à ce point de vue, on voit avec clarté que, la volonté étant ce qui existe en soi dans tout phénomène, la souffrance, celle qu'on inflige et celle qu'on endure, la malice et le mal, sont attachés à un seul et même être : c'est en vain que, dans le phénomène en qui l'un et l'autre se manifestent, ils apparaissent comme appartenant à des individus distincts, et même séparés par de grands intervalles d'espace et de temps. Celui qui sait voit que la distinction entre l'individu qui fait le mal et celui qui le souffre est une simple apparence, qu'elle n'atteint point la chose en soi, que celle-ci, la volonté, est à la fois vivante chez tous deux ; seulement, dupée par l'entendement, son serviteur naturel, cette volonté se méconnaît elle-même ; dans l'un des individus qui la manifestent, elle cherche un accroissement de son bien-être, et en même temps chez l'autre elle produit une cuisante souffrance ; dans sa violence, elle enfonce en sa propre chair ses dents, sans voir que c'est encore elle qu'elle déchire ; et par là, grâce à l'individuation, elle met au jour cette hostilité intérieure qu'elle porte dans son essence. Le bourreau et le patient ne font qu'un. Celui-là se trompe en croyant qu'il n'a pas sa part de la torture ; et celui-ci, en croyant qu'il n'a pas sa part de la cruauté. Si leurs yeux se levaient en haut, ils verraient ceci : le tortureur, qu'il vit lui-même*

au fond de quiconque, dans ce vaste univers, souffre quelque torture, sans pouvoir comprendre, — bien qu'il se le demande, s'il est doué de raison, — pourquoi il a été appelé à une existence pleine de misères qu'il ne savait pas avoir méritées. Et de son côté, la victime verrait que tout ce qui se déploie ou a été déployé de malice dans l'univers sort de cette volonté en qui il puise lui aussi sa substance, dont il est lui aussi une manifestation ; il verrait qu'étant une telle manifestation, étant une affirmation de la volonté, il a assumé sur lui toute la souffrance qui peut être le résultat d'une volonté de vivre, et que *s'il souffre c'est avec justice, tant qu'il est identique à cette volonté*. — C'est à cela que pensait le profond poète Calderon, dans *La vie est un songe* « Car le grand crime de l'homme, c'est d'être né. » Et en effet, qui ne voit que c'est un crime, puisqu'une loi éternelle, la loi de la mort, n'a pas d'autre raison d'être ? D'ailleurs, dans ces vers, Calderon n'a fait que traduire le dogme chrétien du péché originel.

Pour arriver à la notion vive de la justice éternelle, de cette balance qui compense impitoyablement le mal de la faute par le mal de la peine, il faut s'élever infiniment au-dessus de l'individualité et du principe qui la rend possible : c'est pourquoi, comme une autre notion voisine et accessible au prix des mêmes efforts, la notion de l'essence de la vertu, elle demeurera toujours inaccessible au plus grand nombre... — Nous en trouvons l'expression directe dans les Védas, ce fruit de la plus haute science et de la plus haute sagesse humaine, dont le noyau, les Oupani-shads, nous est enfin parvenu, et demeure le plus riche présent que nous devions au siècle actuel. Les expressions en sont variées ; en voici une en particulier : devant l'œil du néophyte défile la série des êtres, vivants et sans vie, et sur chacun d'eux est prononcé le mot invariable, qu'on appelle pour ce motif la Formule, la *Mahavakya* : *Tatoumes*, ou plus correctement : *Tat twam asi*, c'est-à-dire : « Tu es ceci. » — Quant au peuple, il s'agissait de faire pénétrer en lui cette grande vérité, autant que son esprit borné peut la recevoir ; pour cela, elle fut traduite dans la langue du principe de raison suffisante. Certes, en elle-même et par nature, cette langue se refuse à rendre complètement une telle vérité, car entre elles il y a contradiction absolue ;

toutefois, il fut possible d'en créer un succédané, mais sous forme de mythe. C'était assez pour fournir une règle de conduite ; car le mythe, tout en étant le produit d'un mode de connaissance fondé sur le principe de raison suffisante et par conséquent à jamais inconciliable avec cette vérité, arrive pourtant à enfermer dans une image la pensée morale qui en est le fond. *Et c'est là tout le but, en général, des doctrines religieuses* : elles ne font toutes que mettre sous une enveloppe mythique une vérité inaccessible à l'entendement vulgaire. Aussi, à ce point de vue, on pourrait, dans la langue de Kant, appeler le mythe en question un postulat de la raison pratique : seulement, à le prendre ainsi, il a le grand avantage de ne contenir aucun élément qui ne soit emprunté au domaine de la réalité visible ; si bien que toutes les idées qui y sont portent un vêtement imagé. C'est du mythe de la transmigration des âmes qu'il s'agit. Voici ce qu'il nous enseigne : « Toute souffrance que vous aurez infligée à d'autres êtres durant votre vie, vous devrez, dans une vie ultérieure, et en ce même monde, vous en purifier en la subissant à votre tour ; la loi est absolue : n'eussiez-vous fait que mettre à mort un animal, il faudra qu'à un moment de l'infinie durée, vous soyez un animal tout pareil et que vous subissiez la même mort. » Ce qu'il nous enseigne, c'est encore ceci : « Une vie méchante exige à sa suite une vie nouvelle, dans ce monde, sous la forme de quelque être malheureux et méprisé ; le mauvais renaîtra dans une caste inférieure : il sera femme, bête, paria, tschandala, lépreux, crocodile, etc. » Et toutes les misères dont le mythe nous menace ainsi, ce sont des misères que nous voyons dans le monde réel : ce sont celles qu'endurent des êtres qui ne savent comment ils les ont encourues ; comme enfer, celui-là lui suffit. En fait de récompense, d'autre part, *le mythe nous promet une renaissance sous des formes plus parfaites*, plus excellentes : celles de brahmane, de sage, de saint. Enfin la récompense suprême, celle qui est réservée aux héros et à l'être parfaitement résigné, à la femme, — oui, à la femme, — si, dans sept existences successives, elle a librement voulu mourir sur le bûcher de son époux, à l'homme dont la bouche toujours pure n'aura jamais laissé passer un mensonge, *cette récompense, le mythe, réduit aux ressources de la langue*

de ce monde, ne peut l'exprimer que d'une manière négative ; il le fait sous la forme d'une promesse qui revient souvent : « Tu ne renaîtras plus. » Non assumes iterum existentiam apparentem (Tu ne reprendras pas l'existence phénoménale)...

Jamais mythe ne s'est approché, jamais mythe ne s'approchera plus près de la vérité accessible à une petite élite, de la vérité philosophique, que n'a fait cette antique doctrine du plus noble et du plus vieux des peuples : antique et toujours vivante, car, si dégénérée qu'elle soit en bien des détails, elle domine toujours les croyances populaires, elle exerce toujours sur la vie une action marquée, aujourd'hui comme il y a des milliers d'années. C'est le *nec plus ultra* de la puissance d'expansion du mythe ; déjà Pythagore et Platon l'écoutaient émerveillés, ils l'empruntaient aux Hindous, aux Égyptiens peut-être ; ils le vénéraient, ils se l'approprièrent, et enfin, dans quelle mesure ? nous l'ignorons, ils y croyaient. — Aujourd'hui nous envoyons aux brahmanes des *clergymen* anglais ou des tisserands frères moraves, par compassion, pour leur porter une doctrine meilleure, pour leur apprendre qu'ils ont été faits de rien, et qu'ils doivent s'en trouver pénétrés de gratitude et de joie. Notre succès, d'ailleurs, est à peu près celui d'un homme qui tire à balle contre un roc. Nos religions ne prennent ni ne prendront racine dans l'Inde : la sagesse primitive de la race humaine ne se laissera pas détourner de son cours pour une aventure arrivée en Galilée. Non, *mais la sagesse indienne refluera encore sur l'Europe et transformera de fond en comble notre savoir et notre pensée.* (Monde, I, 367-74.)

E) « L'EXASPÉRATION DE L'AFFIRMATION DU VOULOIR-VIVRE » : LA MÉCHANCÉTÉ, L'ENVIE, LE SADISME

Quand un homme, en toute occasion, dès que nulle puissance ne le retient, a un penchant à commettre l'injustice, nous disons qu'il est *méchant*. Rappelons-nous notre explication du mot « injustice » ; ce que nous voulons dire, c'est qu'il ne se contente pas d'affirmer la Volonté de vivre,

telle qu'elle se manifeste dans son corps ; mais *il pousse cette affirmation jusqu'à nier la Volonté en tant qu'elle apparaît dans d'autres individus ; et la preuve, c'est qu'il tente d'asservir leurs forces à sa propre volonté, et de supprimer leur existence dès qu'ils font obstacle aux prétentions de cette volonté.* La source dernière de cette humeur, *c'est l'égoïsme porté à un degré extrême*, et tel que nous l'avons analysé précédemment. De là ressortent deux vérités : d'abord celle-ci, que ce qui apparaît en un pareil homme, c'est une volonté de vivre extraordinairement violente et qui dépasse de beaucoup la simple affirmation de son propre corps ; et en second lieu, cette autre, que l'esprit de cet homme est soumis sans réserve au principe de causalité et comme prisonnier du *principium individuationis*...

C'est encore pour cette raison, c'est en vertu de cette liaison indissoluble qui amène à la suite d'une volonté forte et fréquente un cortège de douleurs fortes et fréquentes, que *tout homme très méchant porte sur son visage les marques d'une souffrance intime : eût-il obtenu en partage tous les biens extérieurs, toujours il aura l'air malheureux, et cela sans autre répit que les instants où il sera possédé soit par la jouissance présente, soit par l'image de cette jouissance.* Cette souffrance intérieure, qui fait partie inséparable de l'essence même des gens de cette sorte, *est la source véritable de cette joie*, qu'on aurait tort de rapporter au simple égoïsme, car elle est désintéressée, et *qu'ils tirent de la douleur d'autrui, joie qui est le fond propre de la méchanceté*, et qui, à un degré supérieur, est la *cruauté* même. Ici, la *douleur d'autrui n'est plus un simple moyen*, destiné à conduire vers un but différent de volonté du sujet : *elle est elle-même le but.*

Comme l'homme n'est que le phénomène de la Volonté, mais qu'elle est en lui éclairée à un degré supérieur par la connaissance, il ne cesse, pour mesurer la satisfaction réelle que la Volonté obtient en lui, de *la comparer à la satisfaction possible*, telle que la lui représente l'intelligence. De là *l'envie* : toute privation s'exagère par comparaison avec la jouissance d'autrui, et s'adoucit à la seule pensée que les autres sont privés comme nous. Les maux qui sont communs à tous les hommes et inséparables de leur existence nous troublent peu ; de même encore ceux qui frappent notre pays tout entier, ainsi les intempéries du climat. Le seul

souvenir d'un malheur pire que le nôtre, allège notre chagrin ; la vue des douleurs d'autrui apaise notre douleur. D'autre part, supposons un homme en qui la volonté est animée d'une passion extraordinairement ardente : en vain, dans la fureur du désir, il ramasserait tout ce qui existe pour l'offrir à sa passion et la calmer : nécessairement il éprouvera bientôt que tout contentement est de pure apparence, que l'objet possédé ne tient jamais les promesses de l'objet désiré, car il ne nous donne pas l'assouvissement final de notre fureur, de notre volonté ; que le désir satisfait change seulement de figure et prend une forme nouvelle pour nous torturer encore ; qu'enfin, les formes possibles fussent-elles toutes épuisées, le besoin de vouloir, sans motif connu, subsisterait et se révélerait sous l'aspect d'un sentiment de vide, d'ennui affreux : torture atroce ! Dans un état de faible développement de la Volonté, tous ces effets ne se font que faiblement ressentir et ne produisent en nous que la dose commune d'humeur noire ; mais chez celui en qui la volonté se manifeste jusqu'au degré où elle est la méchanceté bien déterminée, il naît de là nécessairement une douleur extrême, un trouble inapaisable, une incurable souffrance : aussi, incapable de se soulager directement, *il recherche le soulagement par une voie indirecte ; il se soulage à contempler le mal d'autrui, et à penser que ce mal est un effet de sa puissance à lui.* Ainsi le mal des autres devient proprement son but ; c'est un spectacle qui le berce ; et voilà comment naît ce phénomène, si fréquent dans l'histoire, de la cruauté au sens exact du mot, de la soif du sang, telle qu'on la voit chez les Néron, les Domitien, etc. (*Monde*, I, 380-2.)

III

LA NÉGATION
DU VOULOIR-VIVRE
« LA GUERRE A MORT
FAITE A L'ÉGOISME »

A) DE LA VERTU

I. « ELLE NAIT DE L'INTUITION
DE L'IDENTITÉ DU VOULOIR-VIVRE EN MOI ET EN AUTRUI »
TOUTE MORALE ABSTRAITE EST STÉRILE

Une morale non fondée en raison, celle qui consiste à « faire la morale aux gens », ne peut avoir d'action, parce qu'elle ne donne pas de motifs. D'autre part, une morale qui en donne ne peut agir qu'en se servant de l'égoïsme : or, ce qui sort d'une pareille source n'a aucune valeur morale. D'où il suit qu'on ne peut attendre de la morale, ni en général de la connaissance abstraite, la formation d'aucune vertu authentique ; *elle ne peut naître que de l'intuition, qui reconnaît en un étranger le même être qui réside en nous.*

En effet, la vertu résulte assurément de la connaissance ; seulement ce n'est pas de la connaissance abstraite, de celle qui se communique par des mots. Sans quoi, la vertu pourrait s'enseigner ; et ici par exemple, comme nous exprimons en forme abstraite l'essence de la vertu et la connais-

sance qui lui sert de base, tout lecteur qui nous comprend se trouverait par le fait même amélioré moralement. Il n'en est rien : au contraire, il est aussi impossible de faire un homme de bien avec de simples considérations morales ou par la pure prédication, qu'il l'a été aux auteurs de Poétiques, depuis Aristote, de faire un seul poète. *Pour créer ce qui fait l'essence propre et intime de la vertu, le concept est impuissant, de même qu'il l'est dans l'art* : s'il peut rendre quelques services, c'est en sous-ordre, comme instrument propre à déduire et à conserver les connaissances et résolutions formées sans son aide. *Velle non discitur.* En fait de vertu, de bonté des intentions, les dogmes abstraits sont sans influence : faux, ils ne la détruisent pas ; vrais, ils ne la secourent guère. Et après tout, il serait bien fâcheux que l'affaire essentielle de la vie humaine, d'où dépend la valeur morale, et désormais fixée pour l'éternité, de l'homme, pût tenir à des dogmes, à des articles de foi, à des doctrines philosophiques, que le hasard peut nous faire rencontrer ou ignorer. Si les *dogmes* ont un rôle à l'égard de la morale, c'est que l'homme de bien, après avoir tiré sa vertu d'une connaissance différente et dont nous parlerons bientôt, y trouve un schème, une formule pour rendre compte à sa raison de ses actions pures d'égoïsme, auxquelles elle ne comprendrait rien sans cela : l'explication n'est guère en somme qu'une fiction, mais la raison est accoutumée à s'en contenter.

A vrai dire, s'il s'agit des actes, des manifestations extérieures, les dogmes peuvent avoir une influence puissante, comme en ont une l'habitude et l'exemple — ces derniers, parce que l'homme du commun ne se fie pas à son jugement, dont il sait la faiblesse, mais seulement à son expérience et à celle d'autrui — mais *ce n'est pas là ce qui change le fond de l'intention.*

Une connaissance abstraite ne fait que donner des motifs ; or, les motifs, nous l'avons vu, *peuvent bien changer la direction de la volonté : ils ne peuvent changer la volonté même.* Or, une connaissance communicable ne peut agir sur la volonté qu'à titre de motif : donc, de quelque façon que les dogmes inclinent la volonté, ce sera toujours la même chose, que l'homme voudra d'une volonté proprement dite et générale : s'il reçoit des idées nouvelles, ce

sera au sujet de la voie à suivre pour arriver à ce qu'il veut, et les motifs qu'on lui aura fait imaginer le conduiront parallèlement à ses motifs réels. Il est, par exemple, tout à fait indifférent, pour la valeur morale de l'homme, qu'il fasse des dons considérables aux pauvres, avec la ferme conviction d'en recevoir le décuple dans une vie future, ou bien qu'il dépense la même somme à améliorer un bien-fonds qui lui rendra plus tard, mais d'autant plus sûrement, de riches récoltes — si le bandit qui tue pour une récompense est un assassin, le vrai croyant qui livre aux flammes l'hérétique ne l'est pas moins ; et de même aussi, à ne considérer que l'état intérieur des âmes, le croisé qui va égorger des Turcs en Terre Sainte : *l'un et l'autre agissent au fond avec la pensée de gagner une place dans le paradis. Ainsi donc, ils ne songent qu'à eux-mêmes*, à leur propre égoïsme, comme le bandit : s'il y a entre eux et lui une différence, elle tient à l'absurdité du moyen qu'ils prennent. — Nous l'avons dit déjà, pour atteindre du dehors la volonté, il faut employer des motifs ; or, les motifs changent la façon dont la volonté se manifeste, non la volonté même. *Velle non discitur.*

Quand il s'agit d'une bonne action dont l'auteur s'est inspiré de certains dogmes, il faut toujours distinguer si ces dogmes en ont été le motif réel, ou s'ils ne seraient pas, comme nous le disions plus haut, *l'explication illusoire dont on se sert pour contenter sa raison au sujet d'un acte sorti d'une tout autre source* : on a fait l'action parce qu'on est bon ; on est incapable de l'expliquer correctement, parce qu'on n'est pas philosophe ; et pourtant on a besoin de s'en donner une explication. Seulement, la distinction est difficile à faire : *il faut pénétrer jusqu'au fond des intentions.* C'est pourquoi nous ne pouvons presque jamais juger exactement, au point de vue moral, les actes d'autrui ; et les nôtres même, rarement. — Les actions et la manière de se conduire, soit d'un individu, soit d'un peuple, peuvent être grandement modifiées par leurs croyances, par l'exemple, par l'habitude. Mais au fond les actions, ces *opera operata*, sont de pures et vaines images, et une seule chose leur donne une signification morale : c'est l'intention qui les inspire. Or, une même intention peut parfaitement se trouver associée avec des phénomènes extérieurs très divers. Deux hommes peuvent, étant des méchants du

même degré, mourir, l'un sur la roue, l'autre dans les bras des siens. Un même degré de méchanceté peut se manifester, chez tel peuple en traits grossiers, sous forme d'habitudes de mentir et de cannibalisme, et chez tel autre en traits plus déliés, *en miniature*, sous forme d'intrigues de cour, d'oppression du faible, de cabales artificieuses : le fond des choses n'en est pas moins le même. Imaginez qu'un état parfait, ou qu'une religion absolument établie dans les esprits et promettant après la mort des peines ou des récompenses, arrivât à empêcher toute espèce de crime : politiquement, ce serait un grand bien d'obtenu ; moralement, on n'aurait rien fait : ou plutôt on aurait empêché que la vie ne devînt aussi promptement l'image de la volonté...

Maintenant, avant de parler de la *bonté* proprement dite, pour l'opposer à la *méchanceté* que nous avons déjà analysée, il est utile de considérer un degré intermédiaire, qui est la négation de la méchanceté : c'est à savoir la *justice*. Nous avons exposé déjà, et tout au long, ce que c'est que le droit et l'injuste : disons donc en peu de mots qu'on nomme *juste* quiconque reconnaît spontanément les limites tracées par la morale seule entre le droit et l'injuste et qui les respecte, *même en l'absence de l'État*, ou de toute autre puissance capable de les garder ; qui, par suite, pour revenir à notre doctrine, ne va jamais, dans l'affirmation de sa propre Volonté, jusqu'à la négation de la même Volonté chez un autre individu. Il n'ira donc jamais, pour accroître son propre bien-être, infliger des souffrances à autrui ; il se reconnaît donc chez l'autre, jusqu'à un certain point, assez en somme pour n'être pas injuste, pour ne pas lui porter tort. Dans la même mesure, son regard perce le principe d'individuation, le voile de Maya : *il pose l'être extérieur sur le pied d'égalité avec le sien* ; il ne lui fait pas tort.

Regardons au fond de la *justice* : nous y trouverons déjà le ferme propos de ne pas aller, dans l'affirmation de notre propre Volonté, jusqu'au point de nier les phénomènes qui manifestent hors de nous la Volonté, en nous les asservissant. Dès lors, nous rendrons à autrui l'équivalent de ce que nous en aurons reçu. A son degré le plus haut, la justice, la droiture d'âme, ne se sépare déjà pas de la bonté proprement dite, laquelle n'a pas un caractère purement négatif : elle va alors jusqu'au point de nous faire mettre

en doute nos droits sur un bien qui nous vient par héritage... La justice de nos Hindous est proprement plus que de la justice : c'est la *vraie renonciation*, la négation de la Volonté de vivre, l'*ascétisme* enfin : nous allons en parler. En revanche, celui qui vit sans rien faire, en utilisant les forces d'autrui, usant d'un héritage, et ne rendant service à personne, celui-là, tout en demeurant juste selon les lois positives, risque d'être considéré comme injuste au sens moral.

La justice spontanée naît, nous l'avons vu, d'une intelligence capable déjà de voir quelque peu à travers le principe d'individuation, tandis que l'homme injuste en reste absolument la dupe. Mais *cette intelligence peut ne pas s'arrêter là*, et s'élever à un degré supérieur, où elle donne naissance à la bienveillance et à la bienfaisance positives, bref à *l'amour de nos semblables* : et quelle que soit la force, l'énergie de la Volonté en un individu, elle n'est pas plus empêchée de s'élever à cet état. En effet, il suffit que l'intelligence lui fasse équilibre, qu'elle lui enseigne à résister au penchant qui va vers l'injustice ; et elle pourra ainsi produire quelque degré que ce soit de bonté, y compris la résignation. Il ne faut donc pas croire que l'homme bon soit par là même une manifestation moins énergique de la Volonté qu'un méchant ; seulement, *chez lui la connaissance maîtrise l'aveugle élan de la Volonté*. Sans doute, il est des individus qui n'ont d'un bon cœur que l'apparence et qui le doivent à la faiblesse avec laquelle la Volonté apparaît en eux ; mais bientôt on voit ce qu'ils sont au fond : des êtres impuissants à remporter sur eux-mêmes une victoire un peu difficile, le jour où il s'agit de mener à bien une action juste ou bonne.

Maintenant, voici un homme qui s'offre à nous : le cas est rare ; il possède de grands biens, mais il en use peu pour lui-même, et tout ce qui lui reste, il le donne aux malheureux ; il se prive ainsi de bien des plaisirs, et consulte fort peu ses convenances. Si nous essayons de nous expliquer la conduite de cet homme, et *si nous écartons les croyances* auxquelles lui-même rapporte le principe de ses actes pour les rendre concevables à sa Raison, nous verrons que l'expression générale la plus simple, le caractère essentiel de toute sa conduite, c'est *qu'il fait moins de différence*

que personne entre lui-même et autrui. (Monde, I, 385-90.)

D'autres que moi peuvent proposer des principes de morale, et les donner pour des recettes à produire la vertu, comme des lois qu'il est nécessaire de suivre : pour moi, je l'ai déjà dit, je n'ai rien de pareil, je ne puis prescrire à la Volonté éternellement libre aucun devoir, aucune loi. Mais en revanche, ce qui, au point de vue de ma doctrine, joue un rôle à peu près analogue, c'est *cette vérité toute théorique, dont tout mon écrit n'est que le développement*, à savoir que la volonté, la réalité en soi cachée sous chaque phénomène, considérée en elle-même, est indépendante des formes phénoménales, et par là de la multiplicité : et cette vérité, je ne vois pas d'expression meilleure à en donner, au point de vue pratique, que la formule du Véda dont j'ai déjà parlé : *Tat twam asi !* (« Tu es ceci ! ») Celui qui peut se la redire à lui-même, avec une connaissance claire de ce qu'il dit et une ferme conviction, en face de chaque être avec lequel il a rapport, *celui-là est sûr de posséder toute vertu, toute noblesse d'âme : il est sur la voie droite qui va à la délivrance.*

Il me reste, pour terminer cet exposé, à montrer comment la douceur d'âme, *cet amour qui a pour origine et pour substance une intuition capable d'aller au delà du principe d'individuation*, nous conduit à la délivrance, c'est-à-dire à l'abdication de toute volonté de vivre ; il me reste aussi à faire voir comment il y a une autre route, moins douce, plus fréquentée pourtant, qui conduit l'homme au même résultat. Mais auparavant, je dois exposer et expliquer ici une proposition paradoxale, non par goût du paradoxe, mais parce qu'elle est vraie, et que sans elle on ne connaîtrait pas toute ma pensée. La voici : « *Toute douceur* (ἀγαπή, caritas) *est pitié.* » (Monde, I, 392.)

2. « TOUTE BONTÉ EST, AU FOND, PITIÉ »

Rappelons-nous que, d'après nos recherches antérieures, à la vie est essentiellement et inséparablement unie la douleur ; que tout désir naît d'un besoin, d'un manque, d'une douleur ; que, par suite, la satisfaction n'est jamais qu'une souffrance évitée, et non un bonheur positif acquis ; que la joie ment au désir en lui faisant accroire qu'elle est un

bien positif, car en vérité elle est de nature négative ; elle n'est que la fin d'un mal. Dès lors que faisons-nous pour les autres, avec toute notre bonté, notre tendresse, notre générosité ? Nous adoucissons leurs souffrances. *Qu'est-ce donc qui peut nous inspirer de faire de bonnes actions, des actes de douceur ? La connaissance de la souffrance d'autrui : nous la devinons d'après les nôtres*, et nous l'égalons à celles-ci. On le voit donc, la pure douceur (ἀγάπη, caritas) est, par nature même, de la pitié ; seulement la souffrance qu'elle s'efforce d'adoucir peut être tantôt grande et tantôt petite, elle peut n'être qu'un simple souhait déçu. *Le concept seul est aussi impuissant à produire la vertu vraie qu'à créer le beau véritable* ; toute douceur sincère et pure est pitié, et toute douceur qui n'est pas pitié n'est qu'amour de soi. Qu'est-ce que l'amour, ἔρως ? De l'amour de soi. Qu'est-ce que la douceur ? De la pitié. Certes les deux se mélangent souvent. Ainsi la vraie amitié est toujours un mélange d'amour de soi et de pitié : on reconnaît le premier élément au plaisir que nous donne la présence de l'ami, dont la personne correspond à la nôtre, ou plutôt dont la personne est la meilleure partie de la nôtre ; la pitié se montre par la part que nous prenons sincèrement à ce qui lui arrive de bien ou de mal, et aussi par les sacrifices désintéressés que nous lui faisons. Spinoza a dit en ce sens : « La bienveillance n'est qu'un désir né de la pitié. » A l'appui de notre paradoxe on peut encore invoquer ce fait, que dans le langage de la pure douceur, le ton, les paroles, les caresses, sont tout à fait en harmonie avec ceux qui expriment la pitié ; et pour le dire en passant, en italien la pitié et la tendresse pure ont le même nom, *pietà*. (Monde, I, 393-4.)

B) LA NÉGATION DU VOULOIR-VIVRE OU AB-NÉGATION : PREMIÈRE MANIÈRE D'Y ARRIVER

I. CONNAÎTRE L'ESSENCE DES CHOSES

Reprenons le fil de notre analyse du sens moral de nos actes, et montrons comment, de la même source d'où jaillit toute bonté, toute douceur, toute vertu, sort aussi ce que j'appelle la négation du vouloir-vivre.

Nous avons vu plus haut que la haine et la méchanceté avaient pour première base l'égoïsme, et que celui-ci résulte de la sujétion où est l'intelligence à l'égard du principe d'individuation ; nous avons aussi constaté que la justice, puis, à un degré supérieur de développement, la douceur et la générosité, en ce qu'elles peuvent avoir de plus élevé, ont pour origine une intelligence qui voit à travers ce principe : *seule cette vision, en supprimant toute différence entre mon individu et celui d'autrui, rend possible et explique l'intention parfaitement bonne*.

Maintenant, que cette vision qui perce le principe d'individuation, que cette connaissance directe de l'identité du vouloir en tous ses phénomènes, arrive à un degré de grande clarté : son influence sur la Volonté ira grandissant. Quand le voile de Maya, le principe d'individuation se soulève, devant les yeux d'un homme, au point que cet homme ne fait plus de distinction égoïste entre sa personne et celle d'autrui, quand il prend aux douleurs d'autrui autant de part que si elles étaient les siennes, et qu'ainsi il parvient à être non seulement très secourable, mais tout prêt à sacrifier sa personne s'il peut par là en sauver plusieurs autres : alors, bien évidemment cet homme, qui dans chaque être se reconnaît lui-même, ce qui fait le plus intime et le plus vrai de lui-même, considère aussi les infinies douleurs de tout ce qui vit comme étant ses propres douleurs, et ainsi fait sienne la misère du monde entier. *Désormais nulle souffrance ne lui est étrangère*. Toutes les douleurs des autres, ces souffrances qu'il voit et qu'il peut si rarement adoucir, celles dont il a connaissance indirectement, et celles même enfin qu'il sait possibles, pèsent sur son cœur, comme si elles étaient les siennes. Ce qu'il a devant lui, ce n'est plus cette alternance de biens et de maux qui est sa vie propre, et à quoi se bornent les regards des hommes encore esclaves de l'égoïsme ; comme il voit clair à travers le principe d'individuation, tout le touche également de près. *Il aperçoit l'ensemble des choses, il en connaît l'essence*, et il voit qu'elle consiste dans un perpétuel écoulement, dans un effort stérile, dans une contradiction intime, et une souffrance continue ; et c'est à quoi sont voués, il le voit, et la misérable humanité, et la misérable brute, et enfin un univers qui sans cesse s'évanouit. Et de plus, tout

cela le touche d'aussi près que pour l'égoïste sa propre personne. *Comment dès lors, connaissant ainsi le monde, pourrait-il, par des actes incessants de volonté, affirmer la vie, s'y lier de plus en plus étroitement, en appesantir le poids sur son être ?* La Volonté alors se détache de la vie : les jouissances, elle y voit une affirmation de la vie, et elle en a horreur. *L'homme arrive à l'état d'abnégation volontaire, de résignation, de calme véritable et d'arrêt absolu du vouloir.* (*Monde*, I, 396-7.)

2. CONSÉQUENCES : L'ASCÉTISME ET LA CHASTETÉ

Sa volonté se replie : elle n'affirme plus son essence, représentée dans le miroir du phénomène ; elle la nie. Ce qui met en évidence cette transformation, c'est le passage que l'homme exécute alors, *de la vertu à l'ascétisme*. Il ne lui suffit plus d'aimer les autres à l'égal de sa personne, et de faire pour eux ce qu'il ferait pour lui-même : *en lui naît un dégoût contre l'essence de la volonté de vivre*, dont son phénomène est l'expression, contre cette essence qui est le fond et la substance d'un monde dont il voit la misère lugubre. Aussi la rejette-t-il, en tant qu'elle se manifeste en lui, et qu'elle s'exprime par son corps ; sa conduite dément ce phénomène du vouloir, et se met avec lui en contradiction ouverte. N'étant rien au fond, qu'un phénomène de la Volonté, il cesse de vouloir quoi que ce soit, il se défend d'attacher sa Volonté à aucun appui, *il s'efforce d'assurer sa parfaite indifférence* envers toutes choses. — Son corps, sain et fort, exprime par ses organes de reproduction le désir sexuel ; mais lui, nie la Volonté, et donne à son corps un démenti. *Une chasteté volontaire et parfaite est le premier pas dans la voie de l'ascétisme, ou de la négation du vouloir-vivre.* La chasteté nie cette affirmation de la Volonté, qui va au delà de la vie de l'individu ; elle marque ainsi que la Volonté se supprime elle-même, en même temps que la vie de ce corps qui est sa manifestation. La nature le dit, et la nature est toujours véridique et naïve : si cette maxime devenait universelle, l'espèce humaine disparaîtrait. Or, après ce que j'ai dit, dans mon deuxième livre, de la dépendance de tous les phénomènes de la Volonté, je crois pouvoir admettre qu'au jour où disparaîtrait sa manifestation la plus haute, l'animalité, qui en est le reflet affaibli, s'éva-

nourrait aussi : ainsi, avec la pleine lumière, passe aussi la pénombre. Aussi, la connaissance se trouvant entièrement supprimée, le reste du monde tomberait au néant : car sans sujet, pas d'objet. (*Monde*, I, 398.)

Et ce que je traduis ici dans une langue trop faible, en termes généraux, n'est pourtant pas une fiction de philosophes, inventée d'aujourd'hui seulement : non ! Cette doctrine fut la vie même, vie bien enviable de tant de saints, de tant de belles âmes qui se sont rencontrées parmi les chrétiens, et plus encore parmi les Hindous, les bouddhistes, les fidèles d'autres religions encore...

Ainsi, c'est peut-être pour la première fois ici même que, sous forme abstraite, sans aucun mythe auxiliaire, l'essence profonde de la sainteté, de l'abnégation, de la guerre à mort faite à l'égoïsme, de l'ascétisme enfin, aura été traduite en ces termes : *la négation de la Volonté de vivre*, négation où la Volonté arrive quand une connaissance entière de toute son essence opère sur elle comme un sédatif de la volition. Au contraire, s'il s'agit de connaître d'une façon immédiate et de traduire par l'action cette vérité, c'est là ce qu'ont fait tous ces saints, tous ces ascètes, qui, avec une même pensée au fond du cœur, s'exprimaient par des langages si divers, chacun se conformant aux dogmes qu'il avait d'abord reçus en sa raison : car c'est grâce à eux qu'un saint, selon qu'il est Hindou, Chrétien, Lamaïste, rend diversement compte de sa conduite ; mais qu'importe pour le fond des choses ? Qu'un saint soit attaché à la plus absurde des superstitions, ou qu'il soit au contraire un philosophe : cela ne fait rien à l'affaire. *Ce qui le crée et le certifie saint, ce sont ses actes* : ces actes, considérés au point de vue moral, ne découlent pas de ses idées abstraites, mais de la connaissance que l'intuition immédiate lui a donnée du monde et de son essence ; et c'est seulement pour tranquilliser sa raison, qu'il se les explique à l'aide d'un dogme quelconque. Il n'y a donc pas plus nécessité ce à que le saint soit philosophe, qu'il n'y en a à ce que le philosophe soit saint... Traduire l'essence de l'univers en concepts abstraits, généraux et clairs, en donner une image réfléchie mais stable, toujours à notre disposition et résidant en notre raison, voilà ce que doit, voilà tout ce que doit la philosophie. (*Monde*, I, 401-2.)

3. LA SAINTETÉ EST LA MÊME PARTOUT EN DÉPIT DE LA DIVERSITÉ DES DOGMES

Pour approfondir et compléter ce que, dans un exposé tout abstrait et tout général, nous avons appelé la négation du vouloir-vivre, il faut étudier les préceptes moraux donnés, absolument dans le même esprit, par des hommes pénétrés du même sentiment ; nous verrons ainsi *combien ces vues sont anciennes, quelque nouvelle que puisse être leur expression purement philosophique*. La plus voisine de nous, parmi toutes ces doctrines, c'est le christianisme, dont la morale est animée du même esprit, non seulement de l'esprit de charité, poussé à ses limites extrêmes, mais de l'esprit de renoncement ; ce second esprit se trouve déjà en germe, mais très apparent dans les écrits des apôtres... Ces tendances se développèrent petit à petit, et donnèrent naissance aux ascètes, aux anachorètes, aux moines ; c'étaient là de pures et saintes institutions, mais qui ne pouvaient s'étendre qu'à un très petit nombre d'hommes ; un développement plus considérable ne devait amener qu'hypocrisie et abomination, car *abusus optimi pessimus*. Plus tard, quand le christianisme est organisé, nous voyons ce germe ascétique s'épanouir complètement, dans les *écrits des saints et des mystiques*. Tous prêchent non seulement la pureté de la vie, mais la résignation complète, la pauvreté volontaire, le vrai calme, l'indifférence absolue aux choses de la terre, l'abnégation de la volonté, l'enfantement en Dieu, l'oubli entier de soi-même et l'anéantissement dans la contemplation de Dieu. On trouve là-dessus un exposé très détaillé, dans Fénelon, *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*. Mais nulle part l'esprit du christianisme, dans son développement, n'a été plus parfaitement et plus fortement exprimé que dans les écrits des mystiques allemands, chez maître Eckhard et dans son livre si célèbre *La théologie allemande*... Les prescriptions et les enseignements qui y sont contenus sont l'exposé le plus complet, parti de la conviction la plus profonde, de ce que j'ai présenté comme la négation du vouloir-vivre...

Maintenant, nous allons retrouver bien plus développé, exprimé, avec une complexité et une force bien plus grandes qu'on ne pouvait s'y attendre dans le monde occidental,

chez les chrétiens, ce que nous avons appelé la négation du vouloir-vivre, *dans les antiques ouvrages de la langue sanscrite*... Dans la morale des Hindous, telle que nous la connaissons actuellement, si imparfaite que soit notre connaissance de leur littérature, nous voyons prescrire, sous les formes les plus variées, de la façon la plus saisissante, dans les Védas, les Pouranas, dans leurs poèmes, leurs mythes, leurs légendes sacrées, leurs sentences et leurs préceptes de conduite : *l'amour du prochain avec le renoncement absolu de soi-même, l'amour universel embrassant non seulement l'humanité, mais tout ce qui vit ; la charité poussée jusqu'à l'abandon de ce qu'on gagne péniblement chaque jour ; une patience sans borne à supporter les outrages ; le paiement du mal, si dur que cela puisse être, par la bonté et l'amour ; la résignation volontaire et joyeuse aux injures, l'abstention de toute nourriture animale, la chasteté absolue, le renoncement aux voluptés, par celui qui s'efforce vers la sainteté parfaite*...

Des préceptes observés si longtemps par un peuple qui compte des millions d'individus, imposant des sacrifices si lourds, ne peuvent pas être une fantaisie inventée à plaisir, mais *ils doivent avoir leur racine dans le fond même de l'humanité*. Ajoutons qu'on ne peut assez admirer l'accord qu'il y a entre la conduite d'un ascète chrétien ou d'un saint et celle d'un Hindou, lorsqu'on lit leur biographie. *A travers les dogmes les plus différents, au milieu de mœurs et de circonstances également étrangères les unes aux autres, c'est la même tendance, la même vie intérieure de part et d'autre*. Les mystiques chrétiens et les philosophes du Védanta se rencontrent encore sur ce point, qu'ils considèrent le sage, arrivé à la perfection, comme affranchi des œuvres extérieures et des pratiques de la religion. Un tel accord, en des temps et chez des peuples si différents, montre bien qu'il n'y a pas simplement ici, comme le soutient la platitude optimiste, de la folie ou une aberration du sentiment, mais que c'est la manifestation d'un des côtés essentiels de la nature humaine — manifestation d'autant plus rare, qu'elle est plus sublime. (*Monde*, I, 404-7.)

C) LA NÉGATION DU VOULOIR-VIVRE : DEUXIÈME MANIÈRE D'Y ARRIVER

I. LE DÉSESPOIR

Il faut presque toujours que *de grandes souffrances aient brisé la volonté*, pour que la négation du vouloir puisse se produire. Nous ne voyons un homme rentrer en lui-même, se reconnaître et reconnaître aussi le monde, *se changer de fond en comble, s'élever au-dessus de lui-même* et de toute espèce de douleurs, et, *comme purifié* et sanctifié par la souffrance, avec un calme, une béatitude et une hauteur d'esprit que rien ne peut troubler, renoncer à tout ce qu'il désirait naguère avec tant d'empressement et recevoir la mort avec joie, nous ne voyons un homme en arriver là, qu'après qu'il a parcouru tous les degrés d'une détresse croissante, et qu'ayant lutté énergiquement, il est près de s'abandonner au *désespoir*. Comme la fusion d'un métal s'annonce par un éclair, ainsi la flamme de la douleur produit en lui la fulguration d'une volonté qui s'évanouit, c'est-à-dire de la délivrance. Nous voyons même les plus grands scélérats s'élever jusque-là ; ils deviennent tout autres, ils *se convertissent*...

L'approche de la mort et le *désespoir* ne sont pas d'ailleurs absolument indispensables pour arriver à cette purification par la douleur. Un grand malheur ou une grande souffrance peut aussi amener en nous la notion très vive de la lutte du vouloir-vivre avec lui-même, et nous faire comprendre l'inutilité de l'effort. Aussi on a vu souvent des hommes dont l'existence tumultueuse avait été en proie au conflit des passions, des rois, des héros, des aventuriers, se convertir soudainement, et, tout entiers à la résignation et au repentir, se faire moines ou solitaires. C'est à cela que reviennent toutes les histoires de conversion, comme celle de Raimond Lulle, qui, après avoir longtemps poursuivi une belle, en obtint un jour un rendez-vous ; comme il touchait au comble de ses vœux, celle-ci défit son corsage et découvrit un horrible cancer qui lui rongea le sein. Aussitôt, comme s'il eût aperçu l'enfer, il se convertit, quitta la cour du roi de Majorque et se retira dans la solitude pour y faire pénitence. L'histoire de la conversion de l'abbé

de Rancé est toute semblable à celle-ci. Si nous songeons que tous deux se sont convertis, pour être passés brusquement de ce qu'il y a de plus charmant au monde à ce qu'il y a de plus horrible, nous trouverons là l'explication de ce fait surprenant, que la nation la plus mondaine, la plus gaie, la plus sensuelle, la plus légère de l'Europe, la France, a produit l'ordre monacal le plus sévère de tous, celui des trappistes. Restauré par de Rancé, il s'est maintenu jusqu'à nos jours, dans toute la pureté et dans toute la rigueur de sa règle, en dépit des révolutions, des réformes de l'Eglise et de l'incrédulité croissante. (*Monde*, I, 410-13.)

2. LE SUICIDE « LOIN D'ÊTRE LA NÉGATION DU VOULOIR-VIVRE EN EST UNE AFFIRMATION PASSIONNÉE »

Rien n'est plus différent de cette négation que la suppression effective de notre phénomène individuel, je veux dire le suicide. Bien loin d'être une négation de la Volonté, le suicide est une marque d'affirmation intense de la Volonté. Car la négation de la Volonté consiste non pas en ce qu'on a horreur des maux de la vie, mais en ce qu'on en déteste les jouissances. *Celui qui se donne la mort voudrait vivre* ; il n'est mécontent que des conditions dans lesquelles la vie lui est échue. Par suite, en détruisant son corps, *ce n'est pas au vouloir-vivre, c'est simplement à la vie qu'il renonce*. Il voudrait la vie, il voudrait que sa volonté existât et s'affirmât sans obstacle ; mais les conjonctures présentes ne le lui permettent point et il en ressent une grande douleur. Le vouloir-vivre lui-même se trouve, dans ce phénomène isolé, tellement entravé qu'il ne peut développer son effort. Il prend alors une résolution conforme à sa nature de chose en soi, nature qui demeure indépendante des différentes expressions du principe de raison, à laquelle, par suite, tout phénomène isolé est indifférent, puisqu'elle est elle-même indépendante de la naissance et de la mort, puisqu'elle est l'essence intime de la vie universelle. Il est une certitude solide et profonde qui fait qu'aucun de nous ne vit avec une peur constante de la mort ; nous sommes certains, en d'autres termes, que la Volonté ne manquera jamais de phénomènes ; c'est sur cette même certitude que s'appuie le suicide... Il en résulte que le suicide est un acte

vain et insensé : on a eu beau détruire volontairement un phénomène particulier, la chose en soi n'en reste pas moins intacte. C'est précisément parce que celui qui se donne la mort ne peut cesser de vouloir qu'il cesse de vivre ; *la volonté s'affirme dans le suicide par la suppression même de son phénomène, parce qu'elle ne peut plus s'affirmer autrement.* Mais cette souffrance, à laquelle nous nous arrachons par le suicide, c'était justement la mortification de la volonté, c'était la voie qui aurait pu nous conduire à la négation de la volonté elle-même, c'est-à-dire à la délivrance. (*Monde*, I, 416-7.)

D) LA NÉGATION DE LA VOLONTÉ, LE FATALISME, ET LE MONDE DE LA GRACE

I. LA CONVERSION DU VOULOIR-VIVRE. COMPARAISON AVEC LE CHRISTIANISME ET LES LIVRES DE L'INDE

La contradiction entre ce que nous avons affirmé, d'une part, *au sujet de la détermination nécessaire de la volonté par les motifs* en raison du caractère et, d'autre part, *au sujet de la possibilité de supprimer complètement le vouloir, ce qui réduirait les motifs à l'impuissance*, cette contradiction, dis-je, n'est que la traduction, en termes philosophiques, de la contradiction réelle qui se produit lorsque la volonté en soi, volonté libre, volonté qui ne connaît aucune nécessité, intervient directement dans son phénomène qui est soumis à la nécessité. Voici le moyen de résoudre cette contradiction : la disposition qui soustrait le caractère à la puissance des motifs, ne vient pas directement de la volonté, mais d'une *transformation de la connaissance*. Ainsi, tant que la connaissance se borne à être soumise au principe d'individuation, tant qu'elle obéit absolument au principe de raison, la puissance des motifs est irrésistible : mais, dès que le principe d'individuation a été percé à jour, dès qu'on a compris que c'est une volonté, la même partout, qui constitue les Idées et même l'essence de la chose en soi, *dès que l'on a puisé dans cette connaissance un apaisement*

général du vouloir, les motifs particuliers deviennent impuissants ; car le mode de connaissance qui leur correspondait est aboli et remplacé par une connaissance toute différente. *Le caractère ne peut jamais se modifier partiellement* ; il doit, avec la rigueur d'une loi naturelle, exécuter en détail les ordres de la volonté dont il est le phénomène d'ensemble ; *mais l'ensemble lui-même, c'est-à-dire le caractère, peut être complètement supprimé par la conversion de la volonté*, opérée comme nous avons dit plus haut. Cette suppression du caractère excitait l'admiration d'Asmus ; il la désigne, dans un passage déjà cité, sous le nom de *transformation universelle et transcendante* ; elle correspond à ce que l'on appelle excellemment dans l'Église chrétienne la *régénération* ; la connaissance dont elle procède *correspond à la grâce efficace*. — C'est précisément parce qu'il s'agit ici non d'un changement du caractère, mais d'une suppression totale, que l'on comprend pourquoi les caractères qui diffèrent le plus avant cette suppression présentent, après cette suppression, une grande similitude dans leur manière d'agir, tout en continuant, chacun suivant ses concepts et ses dogmes, à tenir un langage différent.

Ainsi entendu, le vieux philosophème du libre arbitre, sans cesse combattu et sans cesse affirmé, n'est point sans fondement ; le dogme religieux de la grâce efficace et de la régénération n'est point non plus dépourvu de sens, ni de signification. Mais voilà que nous les voyons maintenant se confondre inopinément l'un avec l'autre ; et nous pouvons désormais comprendre dans quel sens l'illustre *Malebranche* pouvait dire : « La Liberté est un mystère. » Il avait bien raison. En effet, *ce que les mystiques chrétiens appellent grâce efficace et régénération correspond à ce qui est pour nous l'unique manifestation immédiate du libre arbitre.* Elle ne se produit pas avant que la volonté, parvenue à la connaissance de la nature en soi, n'ait tiré de cette connaissance un calmant et ne se soit par là même soustraite à l'action des motifs, action qui ressortit à un *autre mode de connaissance* où les objets ne sont que des phénomènes. — Une liberté qui se manifeste ainsi est le plus grand privilège de l'homme ; elle manquera éternellement à l'animal ; car elle a pour condition une réflexion rationnelle, capable d'embrasser l'ensemble de l'existence, indépen-

damment de l'impression du présent. L'animal est tout à fait incapable de liberté. *La nécessité est le domaine de la nature ; la liberté, celui de la grâce.*

Ainsi, comme nous l'avons vu, *cette suppression de la Volonté par elle-même procède de la connaissance ; toute connaissance d'ailleurs, toute lumière est en soi indépendante du libre arbitre : il en résulte que cette négation du vouloir, cette prise de possession de la liberté ne peut être réalisée de force, ni de propos délibéré ; elle émane simplement du rapport intime de la connaissance avec la volonté dans l'homme, par conséquent elle se produit subitement et comme par un choc venu du dehors. C'est pour cela que l'Eglise l'a appelée un effet de la grâce ; mais de même que, selon l'Eglise, la grâce ne peut rien sans notre coopération, de même aussi l'effet du calmant tient en dernière analyse à un acte de libre volonté. L'opération de la grâce change et convertit de fond en comble la nature entière de l'homme : désormais il dédaigne ce qu'il désirait si ardemment jusque-là ; c'est vraiment un homme nouveau qui se substitue à l'ancien : c'est pour cela que l'Eglise appelle cet effet de la grâce la régénération. Ce qu'elle appelle l'homme naturel, auquel elle refuse toute faculté de bien faire, c'est justement le vouloir-vivre, *ce vouloir-vivre qu'il s'agit d'anéantir quand on veut se délivrer d'une existence comme celle d'ici-bas. Car derrière notre existence se cache quelque chose de tout différent, mais que nous ne pouvons atteindre qu'à condition de secouer le joug de la vie ordinaire.* (Monde, I, 421-23.)*

2. LA MORALE N'EST PAS DANS L'ACTE, MAIS DANS L'ÊTRE.
NÉCESSITÉ D'UNE « TRANSFORMATION RADICALE »

Les anciens, les stoïciens notamment, et avec eux les péripatéticiens et les académiciens, s'efforçaient vainement de démontrer que la vertu suffit pour rendre la vie heureuse ; l'expérience proclamait hautement le contraire... Mais la sérieuse et profonde solution du problème se trouve dans la doctrine chrétienne que *les œuvres ne justifient pas...* La plus grande faute de l'homme, c'est d'être né, selon l'expression du poète Calderon qui, à la lumière du christianisme, *allait plus au fond des choses que tous ces sages. Cette*

*culpabilité que l'homme apporte au monde dès sa naissance ne peut paraître absurde qu'à celui qui le tient pour sorti à l'instant même du néant et créé par une main étrangère. A la suite de cette faute, qui doit procéder de la volonté, l'homme reste, à juste titre, malgré toutes les vertus qu'il a pratiquées, en proie aux douleurs physiques et morales, il n'est donc pas heureux. C'est une conséquence de la justice éternelle, dont j'ai parlé au § 63 du premier volume. Saint Paul (Rom., III, 21 et suiv.), saint Augustin et Luther enseignent que les œuvres ne justifient pas, que nous sommes pécheurs par essence et que nous le restons : le fondement dernier de cette doctrine, c'est que *operari sequitur esse*, et qu'alors, pour agir comme nous le devrions, *il nous faudrait être ce que nous devrions être.* Mais alors nous n'aurions pas besoin d'une rédemption qui nous rachetât de notre état actuel, telle que non seulement le christianisme, mais encore le brahmanisme et le bouddhisme (sous le nom que les Anglais traduisent par *final emancipation*), nous en représentent comme le but suprême : c'est-à-dire que nous n'aurions pas besoin de revêtir une forme tout autre, opposée même à notre forme actuelle. *Mais puisque nous sommes ce que nous devrions ne pas être, nous sommes obligés de faire ce que nous devrions ne pas faire.* De là pour nous la nécessité d'une transformation complète de notre esprit et de notre être, c'est-à-dire d'une régénération, à la suite de laquelle a lieu la rédemption. La faute peut bien résider dans l'action, dans l'*operari* ; mais la racine n'en est pas moins au fond de notre *essentia* et *existentia*, principe nécessaire de l'*operari*, comme je l'ai montré dans le mémoire sur *La liberté de la volonté*. Il s'ensuit que notre unique et véritable péché est proprement le péché originel... *L'essence intime et l'esprit du christianisme sont identiques à ceux du brahmanisme et du bouddhisme : tous ils enseignent que la race humaine est chargée d'une lourde culpabilité par le fait même de son existence ; la différence du christianisme d'avec les antiques doctrines religieuses sur ce point est qu'il procède par intermédiaire et par détour, en faisant naître la faute, non pas directement de l'existence même, mais d'une action accomplie par le premier couple humain. La loi, au sens biblique, exige toujours que nous changions notre façon d'agir, tandis que notre nature demeurerait invariable.**

Mais il y a là une impossibilité ; aussi saint Paul dit-il que *nul n'est justifié devant la loi* : seule, à la suite de l'action de la grâce qui produit un homme nouveau et supprime le vieil homme, c'est-à-dire qui opère dans notre esprit *une transformation radicale*, la renaissance en Jésus-Christ pourrait nous transporter de l'état d'attachement au péché dans celui de liberté et de rédemption. C'est le mythe chrétien, en ce qui concerne la morale. (*Monde*, III, 415-17.)

IV

LE NÉANT : LE TERME OU ABOUTIT LA NÉGATION DU VOULOIR-VIVRE

A) SENS RELATIF ET SENS POSITIF OPTIMISME ?

« CE NÉANT EST LA SEULE RÉALITÉ VRAIE
ET C'EST NOTRE MONDE ACTUEL QUI EST LE NÉANT VÉRITABLE »

Je viens de terminer l'esquisse de la morale et en même temps le développement de *cette idée unique* qu'il s'agissait d'exposer ; je me propose maintenant de m'occuper de la *critique à laquelle prête la dernière partie de mon travail*, non pour y échapper, mais, au contraire, pour faire voir qu'elle s'appuie sur l'essence même du sujet, et qu'il est absolument impossible de s'y soustraire. Voici, en résumé, cette critique : une fois amenés, par nos spéculations, à voir la *sainteté parfaite dans la négation et le sacrifice de tout vouloir*, une fois affranchis, grâce à cette conviction, d'un monde dont toute l'essence se réduit pour nous à la douleur, le dernier mot de la sagesse ne consiste désormais, pour nous, qu'à nous abîmer dans le néant.

A ce propos, je dois observer, d'abord, que le concept du néant est essentiellement relatif ; il se rapporte toujours à un objet déterminé, dont il prononce la négation. D'après une analyse, dont Kant est le principal auteur, l'on dis-

tingue le *nihil privativum* et le *nihil negativum* ; le premier, seul, est relatif : c'est une quantité précédée du signe —, par opposition à une autre précédée du signe + ; mais il reste possible, en se plaçant au point de vue contraire, de changer le signe — en signe + : à ce *nihil privativum* on oppose le *nihil negativum*, lequel est un néant absolu ; l'on donne comme exemple du *nihil negativum* la contradiction logique qui se détruit elle-même. Pourtant, à y regarder de plus près, il n'y a point de néant absolu ; le *nihil negativum* proprement dit n'existe point, ce n'est pas une notion pensable ; tout néant de ce genre, dès qu'on le considère à un point de vue plus élevé, dès qu'on le subsume sous un concept plus étendu, ne peut manquer de se réduire au *nihil privativum*. Tout néant n'est qualifié de néant que par rapport à une autre chose ; tout néant suppose ce rapport, et par suite un objet positif...

Ce qui est généralement admis comme positif, ce que l'on appelle l'être, ce dont la négation est exprimée par le concept du néant dans son acception la plus générale, c'est justement le monde de la représentation, celui que j'ai démontré être l'objectivité et le miroir de la Volonté. Cette Volonté, ce monde, c'est nous-mêmes ; la représentation fait partie du monde, dont elle est une des faces : quant à la forme de cette représentation, c'est l'espace et le temps, c'est par suite tout ce qui existe au point de vue de l'espace et du temps, en quelque lieu et en quelque instant que ce soit. Qui dit négation, suppression, conversion de la volonté, dit donc en même temps suppression et anéantissement du monde, qui est le miroir de la Volonté. Dès que nous ne la voyons plus dans ce miroir, nous nous demandons en vain ce qu'elle peut être devenue ; du moment qu'elle est soustraite aux relations d'espace et de temps, nous portons son deuil et nous la croyons abîmée dans le néant.

Il suffirait, si cela nous était possible, de changer le point de vue pour renverser les signes ; et alors ce qui était tout à l'heure nous ferait l'effet du néant, et réciproquement. Mais tant que nous serons le vouloir-vivre même, nous ne pouvons admettre et caractériser le néant actuel que comme négatif ; car, d'après la vieille maxime d'Empédocle, « le semblable ne peut être connu que du semblable », nous ne pouvons avoir aucune connaissance de ce néant ; c'est, du

reste, d'après le même axiome que nous pouvons connaître tout ce que nous connaissons effectivement, je veux dire le monde considéré comme représentation, autrement dit l'objectivité de la Volonté. En effet, le monde c'est la Volonté qui se connaît elle-même.

Si pourtant il fallait à tout prix donner une Idée positive telle quelle de ce que la philosophie ne peut exprimer que d'une manière négative, en l'appelant négation de la Volonté, il n'y aurait point d'autre moyen que de se reporter à ce qu'éprouvent ceux qui sont parvenus à une négation complète de la volonté, à ce que l'on appelle extase, ravissement, illumination, union avec Dieu, etc. ; mais, à proprement parler, on ne pourrait donner à cet état le nom de connaissance, car il ne comporte plus la forme d'objet et sujet ; et d'ailleurs il n'appartient qu'à l'expérience personnelle ; il est impossible d'en communiquer extérieurement l'Idée à autrui.

Quant à nous, qui nous en tenons scrupuleusement au point de vue de la philosophie, nous devons nous contenter de la notion négative, heureux d'avoir pu parvenir à la frontière où commence la connaissance positive. Nous avons donc constaté que le monde en soi était la Volonté ; nous n'avons reconnu dans tous ses phénomènes que l'objectivité de la Volonté ; nous avons suivi cette objectivité depuis l'impulsion inconsciente des forces obscures de la nature jusqu'à l'action la plus consciente de l'homme ; arrivés à ce point, nous ne nous soustrairons pas aux conséquences de notre doctrine : en même temps que l'on nie et que l'on sacrifie la Volonté, tous les phénomènes doivent être également supprimés ; supprimées aussi l'impulsion et l'évolution sans but et sans terme qui constituaient le monde à tous les degrés d'objectivité ; supprimées ces formes diverses qui se suivaient progressivement ; en même temps que le vouloir, supprimée également la totalité de son phénomène ; supprimées enfin les formes générales du phénomène, le temps et l'espace ; supprimée la forme suprême et fondamentale de la représentation, celle de sujet et objet. Il n'y a plus ni volonté, ni représentation, ni univers.

Désormais, il ne reste plus devant nous que le néant. Mais n'oublions pas que ce qui se révolte contre une pareille annihilation, c'est-à-dire notre nature, n'est autre chose que

le vouloir-vivre, ce vouloir-vivre que nous sommes nous-mêmes et qui constitue notre univers. — Mais détournons notre regard de notre propre indigence et de l'horizon clos qui nous enferme : considérons ceux qui se sont élevés au-dessus du monde et chez qui la volonté, parvenue à la plus haute conscience d'elle-même, s'est reconnue dans tout ce qui existe pour se nier ensuite elle-même librement : maintenant ils n'attendent plus qu'une chose, c'est de voir la dernière trace de cette volonté s'anéantir avec le corps même qu'elle anime ; alors, au lieu de l'impulsion et de l'évolution sans fin, au lieu du passage éternel du désir à la crainte, de la joie à la douleur, au lieu de l'espérance jamais assouvie, jamais éteinte, qui transforme la vie de l'homme, tant que la volonté l'anime, en un véritable songe, nous apercevons cette paix plus précieuse que tous les biens de la raison, cet océan de quiétude, ce repos profond de l'âme, cette sérénité inébranlable, dont Raphaël et le Corrège ne nous ont montré dans leurs figures que le reflet ; c'est vraiment *la bonne nouvelle*, dévoilée de la manière la plus complète, la plus certaine ; *il n'y a plus que la connaissance, la volonté est évanouie*. Nous ressentons une profonde et douloureuse mélancolie lorsque nous comparons cet état au nôtre ; car cette comparaison met en pleine lumière ce qu'il y a dans notre condition de misérable et de désespéré. Cependant, cette contemplation est la seule chose qui nous puisse consoler d'une manière durable, une fois que nous avons reconnu que le phénomène de la Volonté, l'univers, n'est essentiellement que douleur irrémédiable et misère infinie, et que d'autre part nous voyons avec la volonté le monde s'évanouir, le néant seul subsister devant nous. Il est donc bon de méditer la vie et les actes des saints, sinon en nous confrontant avec eux, ce qui serait une chance bien hasardeuse, du moins en consultant l'image que l'histoire ou que l'art nous en donne, surtout cette dernière qui est marquée d'un cachet infaillible de vérité ; tel est le meilleur moyen de dissiper la sombre impression que nous produit le néant, ce néant que nous redoutons, comme les enfants ont peur des ténèbres ; cela vaut mieux que de tromper notre terreur, comme les Hindous, avec des mythes et des mots vides de sens, tels que la résorption en Brahma, ou bien le nirvâna des bouddhistes. Nous autres,

nous allons hardiment jusqu'au bout : pour ceux que la Volonté anime encore, ce qui reste après la suppression totale de la Volonté, c'est effectivement le néant. *Mais, à l'inverse, pour ceux qui ont converti et aboli la Volonté, c'est notre monde actuel, ce monde si réel avec tous ses soleils et toutes ses voies lactées, qui est le néant.* (Monde, I, 427, 31.)

B) « QUELQUE CHOSE DE TOUT DIFFÉRENT »

Par une conséquence naturelle, ma doctrine, arrivée à son point culminant, prend un caractère négatif et finit par une négation. Car elle ne peut plus parler alors que de ce qu'on nie et de ce qu'on renie ; *quant aux avantages obtenus* et conquis en retour, elle est obligée de les désigner sous le nom de néant, et il lui est permis d'ajouter pour toute consolation que ce néant est seulement relatif, et non absolu. *Car, si quelque chose n'est rien de ce que nous connaissons, il ne saurait rien être pour nous en général.* Il ne s'ensuit pas pourtant que ce soit un néant absolu, que ce doive être un néant à tous les points de vue et dans tous les sens possibles ; *mais simplement que nous nous trouvons bornés à une connaissance toute négative de la chose, ce qui peut très bien tenir à l'étroitesse de notre point de vue.* (Monde, III, 424.)

UNE PHILOSOPHIE DE L'EXPÉRIENCE EN SON ENTIER

En terminant mon exposition, je dois donner encore place à quelques considérations sur ma philosophie. — Elle ne se fait pas fort, je l'ai déjà dit, d'expliquer jusque dans ses derniers fondements l'existence du monde : *elle s'arrête au contraire aux faits de l'expérience externe et interne, tels qu'ils sont accessibles à chacun*, et en montre l'enchaînement profond et véritable, sans jamais les dépasser, sans jamais étudier les choses extérieures au monde et les rapports qu'elles peuvent avoir avec lui. Elle ne tire par suite aucune conclusion sur ce qui existe au delà de toute expérience possible ; elle n'explique que ce qui est donné dans le monde extérieur et dans la conscience propre, et *se contente ainsi de saisir l'essence du monde, dans sa connexion intime avec lui-même*. (Monde, III, 452.)

Je suis pénétré de cette idée que *le vrai savant doit tendre à l'amélioration de l'humanité en général*, dans tous les temps et dans tous les pays, et je croirais, quant à moi, me diminuer, *si je bornais mon activité à la petite sphère du temps actuel*. Je n'ai qu'une médiocre estime pour ces soi-disant philosophes qui sont devenus des publicistes, et qui, par le fait même d'avoir surtout en vue leurs contemporains, montrent qu'ils ne sauraient écrire une seule ligne qui mérite d'être lue par la postérité. (Lettre à Blumenbach, déc. 1819.)

Une vie heureuse est impossible : *ce que l'homme peut réaliser de plus beau, c'est une vie héroïque* : elle consiste à *lutter sans relâche*, dans une sphère d'activité quelconque, *pour le bien commun*, et à triompher à la fin, sauf à être mal récompensé de ses efforts. (Parerga, 2^e part., § 172 bis.)

INDEX

A

absolu : 44, 49, 50, 51, 75, 179, 219.
absurde : 77, 83, 84, 92-94, 179, 181, 205, 213.
abstraction : 23-26, 154, 173, 190, 196, 205.
Achille : 36.
action (activité) : 76, 110, 217 ;
action et réaction : 177 ; *actes* : 205, 212-13, 219.
Adam : 183.
admiration : 157, 167.
affirmation du vouloir-vivre : 162 et sq., 209.
affranchissement du v-v. (voir libération).
âme : 38, 51, 55, 68, 154, 201, repos de l'âme 218.
amitié : 63-64, 202.
amour : 4, 65, 163 et sq., 201-2, 207.
Anacréon : 142.
Anaxagore : 88.
angoisse (anxiété) : 58, 87 et sq., 113, 124, 126-7, 129, 145, 166, 175.
animal : 52-3, 55, 70, 87, 93, 134-5, 212.
Antigone : 148.
Antonio : 111.
apaisement : 210.
appétition : 52, 55.

Apôtres : 206.
architecture : 132-4.
Aristote : 197.
art (voir Beaux-Arts).
ascétisme : 200, 204 et sq.
associations : 62-64.
Asmus : 211.
athéisme : 15.
attention : 126, 166, 168, 173.
au-delà : 220.
autrui (autres) : 83, 85, 86, 93, 95, 96, 141, 194, 199, 200, 201, 202, 203.

B

béatitude : 104, 208.
beau : 86-119, 125-6-7, 167, 176.
beaux-arts : 58, 119 et sq., 131 et sq.
besoin : 13-15, 24, 54, 100, 103, 117, 130, 162, 167, 174-5-6, 182.
Bible : 138, 213.
Bichat : 116.
bienveillance : 202.
Boehm (Jacob) : 86, 172.
bonne nouvelle (la) : 218.
bonheur : 93, 101, 103, 116, 148, 169, 173, 201.
bonté : 199, 201, 207.
bouddhisme : 171, 205, 213, 218.
Brahma : 160, 218 ; *brahmanes* : 15, 192, 193 ; *brahmanisme* : 213.
Burdach : 69.